

مجلة فصلية محكمة متخصصة تعنى بقضايا الفكر والاجتهاد الإسلامي

ملف العدد/ الدفاع والمقاومة بين التشريعات السماوية والشرعيات الوضعية

الجهاد المشروع وضوابطه الأخلاقية والقانونية مقاربات تنظيرية فكرية

في حوار مع سماحة الشيخ محمد مهدي الآصفي❖

: رغم أنّ التـأريخ للفكر الإنسـاني وبالذات تلك الحقبة المتزامنة مع الفكر الإسلامي شهد كماً كبيراً من الإشكاليات والقضايا حول محور جدليّة العنف والتسامح، وما ينجم عن إحلال التوازن أو الإخلال به بينهما، غير أنّ العالم اليوم وإثر الأحداث الناجمة عن عدّة تفجيرات ضخمة في الولايات المتّحدة الأمريكية، قد أقبل على عهد جديد. ولعب الوضع الجديد دوراً كبيراً في إرساء قواعد حديثة في العلاقات الدوليّة من جهة، ومن جهة أخرى إن المحاولة غير الصائبة لإيجاد مناخ فكري يجد الإنسان المعاصر ما يوحي أو يصرّح بأنّ الفكر الإسلامي وعقيدته يحتضنان كثيراً من مواقع العنف ومقوّمات التهديد ضدّ الآخر غير المسلم. ومفهوم الجهاد من بين العناصر التي تحوّلت لدى الإعلام الغربي والأمريكي بالخصوص، إلى حجة للنيل من الإسلام حيث إنّه يشكّل العنصر الأكبر في تحريض الأمّة لتنطلق نحو إزالة الآخر المعارض حسب ما يحاولون تكريسه في عقليّة الرأي العام العالمي اليوم.



وامتداداً للحركة الفكرية الفقهية الإسلامية الهادفة إلى استنباط الحكم الشرعي من مصادره، ومحاولة منّا لتحييد العقيدة الإسلامية وتبرئتها من الاعتماد على العنف والإرهاب رغم الحفاظ على كلّ عناصر القوّة وإمكانيات الدفاع عن الذات الإسلامية مقابل التحدّيات

❖ أحد أساتذة المراحل العالية (البحث الخارج) في الحوزة العلمية ـ قم

والتهديدات، وقد رغبنا لهذا الحوار أن يكون منطلقاً لدراسة هذه المقولات على ضوء أصول الشريعة الإسلامية.

بصفتكم من ذوي الخبرة والاختصاص في مجال الفقه والشريعة، وخاصة بالنظر إلى تصدّيكم لتقديم دراسات عالية حول فكرة الجهاد وفروعه الفقهيّة، يُسعدنا أن نستضيفكم لنبدأ من سؤال قديم لا يزال يطرح نفسه وهو: هل يمثّل الجهاد في القرآن الكريم ذلك الوجه العنيف، ويتحقّق عَبر المناهج العسكرية والكفاح أو الغزو المسلّح؟ وبالأحرى نريد أن نكون على علم بدقائق المدلول القرآني للفظة الجهاد ومصطلحه المؤسَّس عَبر الوحي.

الشيخ الآصفي: شكراً لكم على إتاحة هذه الفرصة لي، لأتحدّث إلى قُرّاء مجلة (الحياة الطيبة) عن الجهاد.

الحياة الطيبة والجهاد:

وليس من عجب أن تبحث «**الحياة الطيبة**» عن الجهاد، فإنَّ الحياة الطيّبة الكريمة في الجهاد. والله تعالى يدعو المؤمنين لما يُحييهِم في سياق آيات الجهاد. يقول تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾[١]. وهذه الآية نزلت في سياق آيات القتال من سورة الأنفال. والحياة التي يَدعو إليها الله هي الحياة الكريمة الطيبة، وهي لا تستقيم إلاّ بالجهاد.

ولولا أنَّ الله تعالى يدفع بالصالحين الفاسدين من مواقع القوّة، والمال، والسلطة لفسدت الأرض والحياة: ﴿ **وَلَوْلا دَفْعُ الله النَّاسُ بَعْضَهُمْ بِبَعْض لَفَسَدَتِ الأَرْض**﴾[٢]، ﴿ **وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّه**﴾[٣].

وكلمة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) معبّرة ودقيقة في تبيان هذه الحقيقة. يقول عليه السلام: «**فالموت في حياتكم مقهورينْ، والحياة في موتكم قاهرين**»[٤]. ويقدم الإمام هنا تعريفاً جديداً للموت والحياة، غير ما يعرفه الناس. يقول عليه السلام: إنّكم إذا عشتم مقهورين لأعدائكم، فهذا هو الموت بعينه، وإن تراءى لكم أنّه الحياة، وإذا متّم في ظلال سيوفكم تُطعمون أعداءكم القهر والموت، فهذا هو الحياة، وإن تصوّره الناس موتاً. إنَّ الجهاد يصنع الحياة العزيزة الكريمة للأمّة ويورث الأجيال الكرامة والعزّة. عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «**إن الله أعزّ أمّتي بسنابك خيلها**»[٥] وعنه (صلى الله عليه وآله): «**أغزوا تورثوا أبناءكم مَجداً**»[٦].

فليس من عجب، إذَن، أن تهتمَّ مجلة «**الحياة الطيبة**» بالجهاد، فإن الحياة لا تطيب ولا تعزّ بغير الجهاد.

[الجهاد والعنف]

والآن أعود إلى سؤالكم الأول: «هل يمثّل الجهاد في القرآن الكريم وجه العنف الذي يتحقق عَبر المناهج العسكرية والكفاح المسلح أم لا؟»

أقول: فماذا يمكن أن يكون معنى الجهاد، إذا كان لا يعني القوّة والعنف!

لقد وردت كلمة (الجهاد) ومشتقّاتها في القرآن (٣٣) مرّة ووردت كلمة (القتال) ومشتقّاتها (٣١) مرة. وواضح أنّهما وجهان لحقيقة واحدة.

ومهما يكن تفسيرنا للجهاد من «الجُهْد» بمعنى الوسع والطاقة، أو من «الجَهْد» بمعنى الشدّة والتعب، فإنَّ النتيجة واحدة لا تختلف، فإنَّ (الجهاد) بمعنى بذل الوسع في إقامة كلمة التوحيد على وجه الأرض وإزالة الشرك والظلم، أو بمعنى تحمّل الشدّة والمشقّة في سبيل إعلاء كلمة الله وإزالة الشرك والظلم. فإنَّ تقرير أُلوهيّة الله ـ وحده ـ وإزالة أنواع الشرك والظلم من وجه الأرض لا يمكن أن يتمّ من غير (القتال).

وقد ورد الأمر بالقتال كراراً وبصيغ مختلفة في القرآن. يقول تعالى: ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمْ القِتالَ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ** ﴾[7].

والكتابة: هي الفريضة، نحو قوله تعالى: ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيامُ** ﴾ ويقول تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفا كَأَنَّهُمْ بُنْيانٌ مَرْصُوصٌ** ﴾[8]. ويقول تعالى: ﴿ **فَلْيُقاتِلْ في سَبيِلِ اللهْ الَّذِينَ يَشرُوُنَ الحَياةِ الدُّنْيا بالآخِرَة** ﴾[9]. وهو يحرّض بالقتال ﴿ **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيِلِ اللهِ الَّذينَ يُقاتِلُوُنَكُمْ** ﴾[10].

وآيات القرآن في هذا المعنى عديدة، بصيغ التحريض، والفرض، والإذن، والتحبيب وغيره. وهو الوجه الآخر للجهاد، الذي لا يمكن فصله عنه. والمعنى الواضح لهذه الكلمة هو القتل والعنف والغزو المسلّح وما شئت من أمثال هذه الكلمات والمفاهيم.

[الرحمة والعنف وجهان لقضيّة واحدة]

ونحن لا نتوقف عند كلمة «العنف»، ولا نشكّ أنَّ الإسلام، يتبنّى «العنف» إلى جانب «الرّحمة» في منهاجه التشريعي التكاملي. ولا نشكّ أن «الرحمة» و«العنف» هما وجها هذا الدين، ومن دون هذا وذاك لا يمكن أن نفهمه.

[تفسير العنف]

ولكن نتساءل لماذا العنف؟ وما هو؟ إن العقليّة الغربية تفسّر (العنف) باستخدام القوّة للتوسّع العسكري والاستبداد السياسي والديني.

وللقرآن تفسير آخر للعنف، لا علاقة له بالتفسير الأوّل إطلاقاً، فهو يذكر للقتال أربعة أهداف هي:

أوّلاً وثانياً: تقرير اُلوهيّة الله ودينه على وجه الأرض، وإزالة الفتنة، من حياة الناس. يقول تعالى: ﴿ **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَة وَيَكُونَ الدينُ لله فَإنْ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إلاّ عَلَى الظالِمِيْن** ﴾[11].

وهذه الآية تقرّر هاتَيْن الحقيقتَيْن بوضوح ما بعده وضوح: تقرير اُلوهيّة الله، وتحكيم شريعة الله على وجه الأرض «**وَيَكُونَ الدينُ لله**» وهذا هو أحد الهدفين، وللوصول إلى هذه الغاية لابدَّ من إزالة عوامل الفتنة التي تعيق حركة الدعوة إلى هذه الغاية «**حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَة**» ولا تزول الفتنة مادام أئمّة الظلم يحكمون الناس، ويحتلُّون مواقع القوّة في المجتمع.

وثالثاً: تحرير المستضعفين والمعذَّبين في الأرض، والدفاع، عنهم، وإزالة الظلم عنهم. يقول تعالى: ﴿ **وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَالْوِلْدانِ الَّذينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُها وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيا وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً** ﴾[12].

رابعاً: الدفاع عن قواعد التوحيد والعبودية ولولا القتال لهُدِّمت هذه القواعد، ولم يُعبَد الله على وجه الأرض: ﴿ **الَّذينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ولولا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ** ﴾[13].

إذاً العنف بغاياته، فإن كانت غاية العنف هي التوسّع العسكري، والتعسّف، وإذلال الناس وتطويعهم، وسلب كرامتهم وإرادتهم، فهو أمر سيّء ومرفوض. وإن كانت غاية العنف إقامة الحقّ والعدل، وتحرير الإنسان، وإقامة دين الله في حياة الإنسان، والدفاع عن القيم، وعن المستضعفين، فهو الوجه الآخر للرّحمة، ولن تكتمل الرّحمة إلاّ به.

☒: من طيّات ردكم وإبدائكم لهذه الملاحظات القيّمة، نجد وكأنَّ الجهاد حتّى لو كان في شكل مسلّح وعبر وسائل حربيّة، لا يمثل عائقاً ومانعاً أمام مبدأ الحرّية في اختيار

المعتقد. غير أن بعض المحاولات الفكرية ترمي إلى الإيماء إلى أنَّ بعض القضايا الشرعية والمعتقدات الدينيّة مثل الجهاد والحدود يكوّن عنصراً سافراً في الإكراه والإرغام لإخضاع غير المسلمين للشريعة الإسلامية، الأمر الذي لا يتجاوز تمنّياً وأملاً لن يتحقّقا؛ لأنّ العقيدة لا تكون إلاّ عبر القناعة والإيمان، والسيوف غير قادرة على صنعها. هل تعزو هذا الموقف إلى نمط اجتهادي حديث أم ترغب في أن تصحّح الانطباع الراهن عن مقولة الجهاد والحدود اللتان توحيان بالعنف والتوسع بالسيف لدى بعض المفكرين وكثير من الناس؟

الشيخ الآصفي: أنا أفهم الآية الكريمة من سورة البقرة ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِينْ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ** ﴾ على غير ما يفهمها بعض المفسرين.

إن هذه الآية ليست بصدد بيان حكم تشريعي، وإنما هي بصدد بيان قضية واقعية، لا علاقة بها بالتشريع، وهي أنَّ أمر الدين من الوضوح بحيث لا يحتاج الإنسان إلى الإكراه في قبول الدين، كما نقول إن الأمر في أهميّة المراجعة الطبيّة للمريض من الوضوح؛ بحيث لا يحتاج المريض الرّاشد إلى الإكراه ليراجع الطبيب لدى الحاجة. بخلاف الطفل المريض غير الرّاشد، فإنّه يُكره على مراجعة الطبيب عند الحاجة، وهذه قضية واقعية. وليست بصدد بيان حكم تشريعي في نفي الإكراه عن الإنسان لقبول الدين. والقرينة الواضحة على ما أقول هو تعقيب هذه القضية بقوله تعالى: ﴿ **قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ** ﴾ فإن دلالة هذه الكلمة واضحة فيما قلناه. ومعنى هذه الكلمة: أن لا حاجة إذاً إلى الإكراه، لوضوح الفارق بين الرُّشد والغيّ.

وهذا التعقيب يناسب أن تكون هذه الفقرة من آية سورة البقرة تقريراً لقضيةٍ واقعيّة، لا لحكم شرعي. فإنَّ وضوح التمييز بين الرّشد والغيّ أدعى إلى الإكراه والإلزام الشرعي من حالة عدم الوضوح، فإنَّ للإنسان عُذراً في حالة اللبس وعدم الوضوح. بخلاف حالة الوضوح، فإن القانون يلزمه ويشدّد في إلزامه.

[رأي العلاّمة الطباطبائي في الميزان]

ويذهب العلاّمة الطباطبائي (رحمه الله) في تفسيره القيّم «الميزان»[١٤] إلى أنَّ هذه الآية الكريمة بصدد تقرير حكم شرعي، سواء كانت القضية إخبارية حاكية عن حالة تكوينيّة أم حكماً إنشائياً تشريعيّاً، ويفصّل (رحمه الله) الكلام في ذلك، بما لا مجال لنقله بتفصيله، ويرى أن الأمور الاعتقادية لا يمكن فيها الإكراه، وإنما يختص الإكراه بالأفعال، والحركات الماديّة فقط، وإذا كان الدين ممّا لا يمكن الإكراه فيه فكيف يمكن الإلزام به؟

[المناقشة]

وهذا الكلام لا يخلو من مناقشة، فإنَّ الإلزام بالشهادتَيْن، والدخول فيما يدخل فيه المسلمون أمر ممكن بلا إشكال، وهو يؤدي لا محالة إلى الإيمان والعقيدة الراسخة، كما حصل ذلك في الفتوحات الإسلامية، فإن الناس لم يدخلوا الإسلام ابتداءً عن طواعية، ولكنهم أقرّوا بالإسلام. وهذا هو الحدّ الذي يقتصر عليه الحكم الشرعي بالإلزام بالإسلام، إلاّ أنّهم عندما يتذوقون حلاوة التوحيد، يقبلون على الإيمان، ويحسن إسلامهم ويكون منهم الصالحون والأبرار والعلماء، كما حصل ذلك فعلاً في التاريخ الإسلامي، وبشكل واسع جداً.

إذاً، ليست الآية الكريمة بصدد بيان حكم شرعي في هذا الأمر، ولا بصدد تقرير أنَّ الإكراه في الدين غير ممكن، كما يقول العلاّمة الطباطبائي (رحمه الله) وإنّما هي بصدد تقرير حقيقة واقعيّة لا علاقة لها بالحكم الشرعي، وهي: أن أمر الدين من الوضوح؛ بحيث لا يحتاج الإنسان فيه إلى الإكراه، ولو أرسل فطرته وعقله إرسالاً لقَبِل الدين من غير إكراه.

والدليل على ما أقول هو وجوب جهاد الكفّار والمشركين في الجملة، وباتفاق فقهاء المسلمين، من عامة المذاهب. يقول صاحب «الجواهر» في موسوعته الفقهية القيّمة: «**فكيف كان، فلا خلاف بين المسلمين في وجوبه في الجملة، بل هو كالضروري، خصوصاً بعد الأمر به في الكتاب العزيز، في آيات كثيرة**، كقوله تعالى: ﴿**يا أيّها النّبيُّ جاهِدِ الكُفّارَ والمُنافقِين**﴾ وقوله تعالى: ﴿**حَرِّضِ المُؤمِنِينَ عَلَى القِتالْ**﴾ إلى غير ذلك[١٥].

ولا معنى لوجوب جهاد الكفّار مع الحكم بنفي الإكراه في الدين، ولم يرِد استثناء لهذا الحكم التشريعي الثابت في كتاب الله إلاّ بخصوص أهل الكتاب الذين يدخلون في ذمّة الإسلام، ويقبلون الجزيّة، وهو دليل آخر على ما قلنا.

يقول تعالى: ﴿**قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ولا بِالْيَوْمِ الآخِرِ ولا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ولا يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ**﴾[١٦].

وقد صحّ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أُمرت أن أقاتل الناس، حتّى يقولوا لا اله إلاّ الله. فمن قال لا اله إلاّ الله عصم منّي ماله ونفسه إلاّ بحقّه، وحسابه على الله»[١٧].

هذا أوّلاً.

[الإكراه في النظام لا ينافي نفي الإكراه في الدين]

وثانياً: لو فرضنا أنّ الآية الكريمة بصدد بيان حكم شرعي، كما يقول العلاّمة الطباطبائي (رحمه الله) وطائفة واسعة من المفسّرين، فإنّ الإكراه لا يصحّ في الأمور العقائدية؛ لأنها مسألة مرتبطة بالقناعة النفسية والعقلية، والقناعة لا تتمّ بالإكراه، والإلزام، كما يقول هؤلاء الأعلام.

وأمّا النظام الاجتماعي، فله شأن آخر، ويصحّ فيه الإلزام في السلم والحرب، وإذا تركنا أمر النظام الاجتماعي لقناعات الناس، لم يقم نظام في حياة الناس، ولم تستقم الحياة الاجتماعية، فلابدّ للناس من نظام اجتماعي، وسياسي، واقتصادي، ونظام قضائي، ونظام للعقوبات حتّى تستقيم حياتهم. الإلزام والإكراه من بديهيات النظام، ولولا ذلك لم يبقَ نظام ولا حياة اجتماعية.

: إلى أيّ مدى يمكن أن يكون الحديث عن رفض تواجد الأدلّة الشرعية الكافية لإثبات الجهاد الابتدائي (دون وجود الدوافع الدفاعية والوقائية) ملامساً للحقيقة؟ وهل بالإمكان أن نتبنى ما يؤمن به بعض المفكرين المعاصرين وهو: إنّ الممارسات الجهادية في عصر الحاكم المعصوم تمثّل دون استثناء تدابير غير هجومية وابتدائية بالأساس؟

الشيخ الآصفي: لست أشك في أنّ مهمة هذا الدين هي تطهير الأرض من الشرك والظلم، وإقامة التوحيد والعدل على وجهها. وهو لا يتأتّى، بالتأكيد، إلاّ بمواجهة أئمة الظلم الذين لا يألون جُهداً في مواجهة هذا الدين وإحباط مشاريعه في تحرير الإنسان بكل الوسائل الممكنة. ومادام هؤلاء الطغاة في مواقع القوّة والسلطان من حياة الناس، فلا يمكن أن يأذنوا لهذا الدين أن يتقدّم إلى الناس، وأن يُقدِّم إلى الناس خطاب الله تعالى. فإنّ هذا الخطاب يتضمّن تحرير الإنسان من كل القيود والآصار، وإعادة الحاكمية في حياة الإنسان إلى الله تعالى والصالحين من عباده، وتقرير ألوهيّته وحاكميته على وجه الأرض. ولن يكون شيء من ذلك مادام لهؤلاء سلطان وقوّة على وجه الأرض.

[دور أئمة الكفر في إحباط مشاريع هذا الدين]

فإنّ هؤلاء يوظّفون كلّ قوتهم وسلطانهم لإحباط مشروع هذا الدين وإعاقة حركته، وصدّ الناس عن الله، وتشويه صورته في أذهان الناس، ويتربّصون به الدوائر لتعطيل دوره في حياة الإنسان.

اقرأوا هذه الآيات من كتاب الله، حيث يقول تعالى: ﴿ **كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ ولا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْواهِهِمْ وَتَأْبى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ. اشْتَرَوْا بِآياتِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ ساءَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾[١٨] ﴿ **الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ** ﴾[١٩] ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدى لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً** ﴾[٢٠].

فلن يتمكن هذا الدين من تقديم خطاب الله تعالى إلى الناس، وتحريرهم من أسر (الهوى) و (الطاغوت) مادام هؤلاء الظالمون يحتلّون مواقع القوّة والسلطان على وجه الأرض.

[القتال لإزالة الفتنة و الإعاقة عن طريق الدين]

فلابدَّ إذاً من استئصال أئمة الظلم والمفسدين من وجه الأرض، يقول تعالى: ﴿ **فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ** ﴾[٢١].

وبذلك تنتهي الفتنة من حياة الإنسان. يقول تعالى: ﴿ **وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ** ﴾[٢٢]، ﴿ **وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ** ﴾[٢٣].

والفتنة: هي (الإعاقة)، ووسائل الإعاقة كثيرة من الإرهاب والترغيب والتضليل الإعلامي.

فإذا زالت أسباب (الإعاقة) هذه من حياة الناس ولم يَحُلْ أحد بين الناس وبين الله تعالى، أقبل الناس على الله، كما أقبلوا عليه في الجزيرة العربية في السنوات الأخيرة من حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله): ﴿ **وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْواجاً** ﴾، أرأيت السدّ عندما يتهشّم كيف تتدفّق المياه، كذلك (سدّ الفتنة) عندما يزول يتدفّق الناس أفواجاً إلى دين الله. وعندئذ يكون الدين كله لله، من غير حرب ولا قتال.

وذلك هو قوله تعالى: ﴿ **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَة، وَيَكُونَ الدِينُ كُلُّهُ لله فإن انتهوا فإنَّ الله بمَا يَعْمَلون بَصِير** ﴾ فإنَّ الفتنة والإعاقة لن تزول إلاّ بالقتال فإذا زالت، لن يحتاج حملة الدعوة إلى قتال وحرب ليقبل الناس على اللّه والدين، وإنما يقبل الناس على الدين، بمحض إرادتهم من دون قتال، ويكون الدين كلّه لله.

فالقتال لا يكون إلاّ لإزالة الفتنة وأسباب الإعاقة عن طريق الدعوة إلى الله. هذه هي النظرية، وتحتاج هذه النظرية إلى بسط في الكلام، وتوضيح واستدلال لا يسعه المقام.

[البعد الواقعي والموضوعي في أحكام هذا الدين]

وتفسير آيات القتال على أساس (الدفاع) والتنظير للدفاع من خلال هذه الآيات لا يستقيم والفهم السليم لآيات كتاب الله. وإن العوامل السياسية والإعلامية الضاغطة قد تؤدي بالمنظّرين والمفكّرين المعاصرين إلى تفسير النصوص الإسلامية على غير وجهها. وهذه الخلفيّة الضاغطة، واضحة في هذه التنظيرات، التي تحاول أن تعكس صورة وديعة للإسلام تتقبّلها الذهنيّة الغربيّة.

ومن هذا المنطلق تفسّر التشريعات والنصوص الواردة في أمر الجهاد والقتال بالدفاع. ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن الإسلام يتمكن أن يفتح معاقل الكفر على وجه الأرض بالتوعية، والإنذار، والتبشير، والموعظة فقط. وهذا رأي غير واقعي، ولو كان حَمَلَة الإسلام يقتصرون على عامل التوعية والإنذار والتبشير لم يتيسّر لهم يومئذٍ فتح معاقل فارس، والروم، ومصر، وأفريقيا. ولا يعني هذا الكلام الانتقاص من قيمة التوعية، والإنذار، والتبشير، وإنما نحب أن نأخذ الواقع الإنساني والسياسي بكل أبعاده في حساب الدعوة إلى الله.

وبهذه النظرة الواقعية لا يمكن أن نفسّر حركة هذا الدين الواسعة في حياة الإنسان بعامل التوعية والإنذار والتبشير فقط، من دون أن نأخذ بنظر الاعتبار حالة الجهاد والقتال في تقدّم الإسلام وتوسّعه.

[رؤية أهل البيت إلى الفتوحات العسكرية صدر الإسلام]

ورغم أن الفتوحات العسكرية بعد عصر رسول الله (ص) كانت أحداثاً ضخمة وكبيرة في تاريخ هذا الدين، رغم ذلك لا نجد إشارة إلى رفض هذه الفتوحات والتشكيك في مشروعيتها في أحاديث أهل البيت (عليهم السلام). وواضح لمن خَبَر أحاديثهم (عليهم السلام) أن انعدام النصوص الرافضة مع أهميّة الفتوحات العسكرية يومئذٍ يعني إقرارها وشرعيتها. كما أنَّ عمومات وإطلاقات نصوص الجهاد في القرآن تدل على هذه الحقيقة.

ولسنا نحب أن ندخل هنا بحثاً فقهياً عن مشروعية الجهاد الابتدائي، ولكنني أقول وأختم هذا الشطر من الحديث: إنَّ الذي يتلقّى سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) والنصوص الإسلامية في الجهاد والقتال، وتاريخ الفتوحات الإسلامية، وموقف أهل البيت (عليه السلام) من هذه الفتوحات لا يَشُكُّ في الحالة الجهادية في الإسلام، ولن يَشُكَّ

في أنَّ الإسلام لا يتمكن من فتح معاقل الكفر، والظلم، و الاستبداد السياسي، والطغيان على وجه الأرض، من دون القتال والمواجهة.

والتنظيرات المعاصرة للنصوص الإسلامية في القتال والجهاد تمثّل حالة من الهزيمة النفسيّة والفكريّة تجاه العوامل السياسية والإعلاميّة الضاغطة. ومن الخطأ أن نُخضِع تفسير النصوص الإسلامية لهذه العوامل الضاغطة، مهما كان نوعها.

ومن هذه العوامل الموجة الإعلاميّة الواسعة ضدّ العنف، بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) في أمريكا، والتي قادتها أمريكا وأوروبا في العالم. ووقع بعض المفكّرين والمنظّرين في تيار هذه الموجة الإعلاميّة العالميّة بعلم أو من دون علم.

ونحن نؤمن أن العنف ظلماً مرفوض، وأن العنف لمواجهة الظلم صحيح، وأن العنف لإزالة العنف حقّ، وأن العنف لإزالة الباطل صحيح. وعمليات المقاومة الإسلامية في لبنان، والمقاومة الإسلامية في فلسطين من العنف المشروع الذي يحبّه الله ورسوله والمؤمنين.

: في قراءة لي لبعض مذكّرات الشهيد مطهري رأيت تأكيداً صارماً منه في الجزء٢، ص٣٢٢ لأرجحية وأقدمية مبدأ (الصلح) و (السلام) في القرآن الكريم مستشهداً بآيات قرآنية مثل: ﴿يا أيّها الّذينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كافّةً﴾(٢٤) و﴿وَإنْ جَنَحُوا لِلْسلمِ فاجْنَحْ لَهَا و تَوَكَّلْ عَلَىَ الله﴾(٢٥) وما إلى ذلك. أحبّ أن أتقدّم بالسؤال هنا عمّا إذا كان هذا السلم مرغوباً فيه ومنصوصاً عليه إسلامياً في العلاقات الإسلامية، أم هو يمثّل المقصد الأساسي لتكون العلاقات الإنسانية مبنيّة عليه دون فارق بين طبيعة الانتماءات المذهبية والأيدلوجية للأطراف؟

الشيخ الآصفي: أمّا قوله تعالى **﴿يا أيّها الّذينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كافّةً﴾(٢٦)** فهو من التسليم لله ولرسوله، وليس من السلم في مقابل الحرب والقتال، والشاهد على ذلك تعقيب هذه الحقيقة مباشرة بقوله تعالى: **﴿ وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَيْطَانِ إنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾(٢٧)**.

والشيطان يأمر بمعصية الله ورسوله، وألا يسلّم الإنسان أمره إلى الله تسليماً. يقول تعالى: **﴿يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ وَ مَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطانِ فَإنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ﴾(٢٨)**. فالسّلم هنا بقرينة السياق، وبقرينة قوله تعالى: **﴿وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَيْطَانْ...﴾** من التسليم لله تعالى ولرسوله، نظير قوله تعالى: **﴿ فَلا**

وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٢٩]. وهذا (السّلم) من ذلك التسليم، ولو راجعتم كلمات المفسّرين لتأكدتم مما أقول.

[الحالة المرحليّة في تشريعات الدعوة والجهاد]

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَ إِنْ جَنَحُوا لِلْسلمِ فاجْنَحْ لَهَا و تَوَكَّلْ عَلَىَ الله﴾[٣٠]. فهو حكم مرحلي يتعلّق بزمن نزول الآية الكريمة، وهي من سورة الأنفال. وقد نزلت هذه السورة في السنة الثانية من الهجرة بعد معركة بدر والأحكام النهائية في الحرب نزلت في سورة «براءة» وقد نزلت في السنة التاسعة من الهجرة، بعد فتح مكّة، وبعد أن استقرّ الإسلام في الجزيرة العربية.

[المراحل الأربع في نصوص الدعوة والجهاد]

والصحيح في فهم هذه الآيات أن نفهم هذه النصوص ضمن المنهج المرحلي الحركي لنزول هذه الآيات. فقد مرّت هذه الدعوة في محاربة (العنف) و (اللاعنف) بأربع مراحل، ولا نستطيع نحن أن نفهم آيات القتال وموضعها وموقعها، إلاّ من خلال هذه الحركة المرحليّة للدعوة خلال هذا التاريخ.

المرحلة الأولى: مرحلة اللاعنف وكفّ الأيدي عن المواجهة وحتى عن ردّ قريش بالمثل والدفاع عن النفس، وذلك قوله تعالى: ﴿كُفُّوا أَيْدِيكُمْ وَأَقِيمُوا الصَلاةَ﴾[٣١].

المرحلة الثانية: الإذن بالدفاع، وليس الأمر به، وذلك بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللَّهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[٣٢] و ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...﴾[٣٢].

المرحلة الثالثة: تشريع القتال دفاعاً والأمر بالدفاع والمواجهة. يقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ ولا تعتدوا إنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُعْتَدِينْ﴾[٣٣].

المرحلة الرابعة: الأمر بالبدء بالقتال، وذلك بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾[٣٤].

وآيات سورة براءة على نهج المرحلة الرابعة. يقول تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾[٣٥].

وضمن هذا النهج الحركي ـ المرحلي لحركة الدعوة يجب أن نبحث عن موقع قوله

تعالى: ﴿وَ إنْ جَنَحُوا لِلسلمِ فاجْنَحْ لَهَا و تَوَكَّلْ عَلَىَ الله﴾ وأوضح منها قوله تعالى: ﴿فَإنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾[٣٦].

[آية براءة ناسخة لآيتَي الأنفال والنساء]

إن آيتي «النساء» و«الأنفال» نزلتا قبل آية سورة «براءة» بعدّة سنين، فإن «الأنفال» كما ذكرتُ نزلت في السنة الثانية من الهجرة، ونزلت «براءة» بعد فتح مكّة في السنة التاسعة من الهجرة. وكذلك آية (النساء: ٩٠) نزلت قبل آية (البقرة: ٢١٦) وقبل آيات براءة. فإذاً، آية الأنفال وآية(النساء: ٩٠) تكون منسوخة بآيات براءة، وتكون البراءة ناسخة لها.

وهذا هو الذي يذهب إليه ابن عبّاس حيث يقول: «إن آية النساء: ٩٠ منسوخة بآية براءة، وآية الأنفال: ٦١ منسوخة بآية السيف من سورة براءة: ﴿قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ولا بِالْيَوْمِ الآخِرِ ولا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ ولا يَدِينُونَ دِينَ الحَقّ﴾.

[تعديل في رأي ابن عبّاس]

ومع قبول جوهر نظرية عبد الله بن عبّاس (رحمه الله)، أقول إن المسألة هنا ليست مسألة (نسخ)، فإن المراحل الأربع لم ينسخ بعضها بعضاً، وإنما حكم المواجهة والقتال، أو الدفاع، أو الكفّ في كل مرحلة هو حكم مرحليّ يخصّ تلك المرحلة، وقد كان المسلمون يعرفون هذه الحقيقة، فإذا انتهت المرحلة انتهى أمد ذلك الحكم، حتّى استقرّ الأمر في السنة التاسعة من الهجرة بعد فتح مكّة على الأحكام النهائية لقتال المشركين. وهذه هي الأحكام النهائية المطلقة في أمر القتال والجهاد.

ولكن يجب أن نضيف إلى هذه الحقيقة، حقيقة أخرى وهي قوله تعالى: ﴿لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ولَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٣٧]. فإن الله تعالى لا ينهانا في آية «الممتحنة» عن البرّ والقسط للكفّار الذين لا يقاتلونا، ولم يخرجونا من ديارنا.

وليس هذا الحكم إعراضاً عن الحكم الوارد في آية السيف، في «براءة» وإنما معنى ذلك أن الإسلام منهج واقعي في التعامل مع العالم لا يعلن الحرب على العالم، وإنما يتدرّج في مواجهة الواقع ويقدّم الأكثر عدواناً منهم على غيرهم. يقول تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾[٣٨] وليس معنى: «**الذين يلونكم**»: أي يجاورونكم ويقربون إليكم، بل معنى ذلك (والله أعلم بما يقول): الأقرب في استحقاق الصدّ والقتال والمواجهة، أي الأكثر عدواناً على المسلمين.

وإذا أردنا أن نجد لهذه الآية مصداقاً في حياتنا السياسية اليوم نجد أن «إسرائيل» هي الأكثر عدواناً على المسلمين وهي التي تلينا من الكفّار.

إذن منهج القتال والجهاد في الإسلام منهج واقعي يتعامل من خلال معيارَيْن. **الأول** منهما القدرة العسكرية، والاقتصادية، والسياسية، **والثاني** منهما التدرّج.

وعلى أساس هذين المعيارين، فإن الله تعالى لا ينهانا عن البرّ والقسط إلى الذين لم يقاتلونا ولم يخرجونا من ديارنا، وتكون هذه الآية من سورة «الممتحنة» بناء على ذلك أساساً في العلاقات الخارجية بين المسلمين وغيرهم من الأمم غير المسلمين.

☒: مطالعة دقيقة وفاحصة لحاضر العلاقات الإسلامية ـ غير الإسلامية الراهنة لجهة عقد اتفاقيات الصلح والسلام مع الجهات الكافرة قد توحي بالالتباس، وعدم الوضوح، وغياب القواعد الفقهية المنظّمة، أو عدم توافرها بالنحو الكافي في الأوساط الإسلامية، هل الدرس الفقهي العالي اليوم يعالج إشكاليات الثابت والمتغيّر في رسم حدود هذه العلاقات ويدعو إلى إعادة النظر أو إعادة فهم النصوص التي تتحدث عن طبيعة علاقة الحكم الإسلامي مع غيره أم لا؟ حبّذا لو تتكرمون في وضع نقاط أساسية من شأنها فتح هذه القضايا وإثارة الاهتمام بفصل الضوابط أو المقاصد الأساسية للدين، عن مصاديقها وتطبيقاتها في العصور الأولى، وتبعاً لها في باقي العصور والعهود التي مرّت بها الحركة الإسلامية؟

الشيخ الآصفي: العقود والاتفاقيات مع الدول والأنظمة الكافرة تدخل ضمن نظام المتغيرات في الشريعة.

والشريعة تتألّف من ثوابت ومتغيرات وهذه المتغيرات هي التي تمكّن الفقيه من تغطية مساحة الحياة الواسعة واللامحدودة بثوابت الشريعة. والشريعة لا محالة تتكوّن من مجموعة محدودة مهما كانت حدودها، من النصوص وهذه النصوص هي التي نسمّيها بثوابت الشريعة.

ومتغيرات الشريعة على نحوَيْن:

١ـ المتغيرات التي يوظّفها المجتهد في تغطية المسائل والقضايا الشرعية.

٢ـ المتغيرات التي يوظّفها الحاكم، ووليّ الأمر في الشؤون السياسية، والإدارية للمجتمع في إطار ثوابت الشريعة.

والقسم الأول من المتغيرات يشمل:

أ ـ قاعدة التزاحم

ب ـ حكومة العناوين الثانوية على الأحكام الأوليّة

ج ـ القواعد الفقهية

د ـ التلازم بين الحكم العقلي والشرعي

وهذه الآليات الشرعيّة يستخدمها المجتهد في تغطية المساحة اللامحدودة والمتغيّرة من الحياة بثوابت الشريعة المحدودة.

والقسم الثاني من المتغيّرات هو حكم الحاكم الشرعي في المسائل السياسية والإدارية وما يتّصل بهما.

وحكم الحاكم، وإن كان يبتني لا محالة على بعض العناوين السابقة كالمصلحة والضرورة، والضّرر والتزاحم بين الأهم والمهم وأمثال ذلك، إلاّ أن حكم الحاكم بنفسه يلزم سائر الناس حتّى المجتهدين منهم، تطابق اجتهادهم مع اجتهاد الحاكم في هذه العناوين الثانويّة، أم لم يتطابق. إذاً حكم الحاكم بنفسه من المتغيّرات التي أقرَّتها الشريعة إلى جنب الثوابت الشرعيّة.

ويمكن أن يتحرك الحاكم ضمن الأطر الآتية:

أ ـ تحريم المباح

ب ـ إيجاب المباح

وهذا مما اتّفق عليه الفقهاء

ج و د ـ إباحة الواجب والحرام

هـ ـ إيجاب الحرام

و ـ تحريم الواجب

وقد اختلف الفقهاء في دخول النقاط الأربعة الأخيرة ضمن صلاحيات الحاكم، ومهما يكن من أمر فإنَّ الاتفاقيات وعقود السلام والمعاهدات مع الأنظمة غير الإسلامية تدخل في هذا الحقل الأخير، أي صلاحيات (الحاكم).

وإنما بسطنا الكلام في ذلك؛ لأن السؤال كان يتطلب البحث عن ثوابت الشريعة ومتغيّراتها.

[العقود والاتفاقيات الدولية من صلاحيات الحاكم]

والآن بعد هذه الجولة في ثوابت الشريعة ومتغيراتها نعود إلى العقود والاتفاقيات والمعاهدات مع الأنظمة غير الإسلامية.

فنقول: إنها تدخل في صلاحيات (الحاكم الشرعي) بما يراه من المصلحة والضرورة، أو دفع الضرر عن المسلمين، أو تقديم الأهم على المهم في موارد التزاحم.

فيأخذ بهذه العناوين أو بغيرها، وإلى هذا الحدّ لا يزيد دوره عن دور أي مجتهد، يوظّف العناوين الثانوية في تغيير الأحكام الأوليّة من الوجوب إلى الحرمة، ومن الحرمة إلى الوجوب، ومن الإباحة إلى الوجوب والحرمة.

فإذا حكم الحاكم بذلك بمقتضى ولايته على الناس، نفذ حكمه على سائر الناس، لقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم**﴾، أخذوا بما أخذ به من العناوين الثانويّة، في الاجتهاد أم لم يأخذوا.

ولا شكّ أنَّ العقود والمعاهدات والتحالفات والاتفاقيّات السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والأمنية، والسياحية، وغيرها تدخل في هذا الباب. ومن أهم هذه الموارد الاتفاقيّات والمعاهدات العسكرية لوقف القتال، والأخذ بالهدنة لفترة طويلة أو قصيرة.

وإلى ذلك يذهب فقهاؤنا رحمهم الله.

[كلمات الفقهاء في العقود والاتفاقيّات الدوليّة]

قال الشيخ في المبسوط: «الهُدْنة والمعاهدة واحدة، وهو وضع القتال وترك الحرب إلى مدّة من غير عوض. وذلك جائز؛ لقوله تعالى: ﴿**وإنْ جَنَحُوا لِلْسلمِ فاجْنَحْ لَهَا وتَوَكَّل عَلَى اللهِ**﴾؛ ولأنَّ النبي (صلى الله عليه وآله) صالح قريشاً عام الحديبية على ترك القتال عشر سنين.

وليس يخلو الإمام من أن يكون مستظهراً، أو غير مستظهر، فإن كان مستظهراً وكان في الهُدْنة مصلحة للمسلمين، ونظر لهم بأن يرجو منهم الدخول في الإسلام، أو بذل الجزية فعل ذلك، وإن لم يكن فيه نظر للمسلمين بل كانت المصلحة في تركه بأن يكون العدوّ قليلاً ضعيفاً، وإذا ترك قتالهم اشتدّت شوكتهم وقرّوا، فلا تجوز الهُدْنة؛ لأن فيها ضرراً على المسلمين.

فإذا هادنهم في الموضع الذي يجوز، فيجوز أن يهادنهم أربعة أشهر بنصّ القرآن

العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ ولا يجوز إلى سنة وزيادة عليها.

فأمّا إذا لم يكن الإمام مستظهراً على المشركين، بل كانوا مستظهرين عليه، لقوّتهم وضعف المسلمين أو كان العدوّ بالبعد منهم وفي قصدهم التزام مؤن كثيرة فيجوز أن يهادنهم إلى عشر سنين، لأنَّ النّبي (صلى الله عليه وآله) هادن قريشاً عام الحديبيّة إلى عشر سنين؛ ثمَّ نقضوها من قبل نفوسهم»[٣٩].

وفي التذكرة: ويشترط في صحّة عقد الذمّة أمور أربعة:

الأول: أن يتولاّه الإمام أو من يأذن له؛ لأنّه من الأمور العظام.

الثاني: أن يكون للمسلمين إليه حاجة ومصلحة إمّا لضعفهم عن المقاومة، فينتظر الإمام قوّتهم، وإمّا لرجاء إسلام المشركين، وإمّا لبذل الجزية منهم والتزام أحكام الإسلام. ولو لم تكن هناك مصلحة للمسلمين بأن يكون في المسلمين قوّة، وفي المشركين ضعف ويخشى قوّتهم واجتماعهم إن لم يبادرهم بالقتال، لم تجز له مهادنتهم.

والثالث: أن يخلو العقد من شرط فاسد - وهو حقّ كل عقد - فإن عقدها الإمام على شرط فاسد مثل أن يشترط ردّ النساء، أو مهورهنَّ، أو ردّ السلاح المأخوذ منهم، أو دفع المال إليهم مع عدم الضرورة الداعية إلى ذلك. فهذه الشروط كلّها فاسدة يَفسد بها عقد الهُدْنة.

الرابع: المدّة، ويجب ذكر المدّة التي يهادنهم عليها»[٤٠].

وفي المغني لابن قدامة الحنبلي: «ومعنى الهُدْنة أن يعقد لأهل الحرب عقداً على ترك القتال مدّة بعوض وبغير عوض، وتسمّى مهادنة وموادعة ومعاهدة. وذلك جائز بدليل قول الله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ وروى مروان ومسور بن مخرمة أنَّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) صالح سهيل بن عمرو بالحديبيّة على وضع القتال عشر سنين. ولأنّه قد يكون بالمسلمين ضعف، فيهادنهم حتّى يقوى المسلمون...»[٤١].

[الأصل القرآني في شرعية العهد]

ثمَّ إن الأصل في شرعيّة العهد في القرآن، هو: الآيات الأولى من سورة «براءة».

قال تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ...﴾، فالجزء الأول من سورة «براءة»، يقسّم الكفّار إلى قسمين:

القسم الأول: الكفّار الذين لم ندخل معهم في عهد.

القسم الثاني: الكفّار الذين دخلنا معهم في عهد. وهذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين:

الأول: من نقضوا عهدهم،وخالفوا وظاهروا بتشكيل أحلاف ضدّ الإسلام.

الثاني: من استقام على عهده.

وعليه سيكون مجموع الأقسام ثلاثة.

أ ـ الكفّار الذين لم ندخل معهم في عهد.

ب ـ الكفّار الذين دخلنا معهم في عهد ونقضوا.

ج ـ الكفّار الذين دخلنا معهم في عهد واستقاموا على عهدهم.

والكفار من القسم الأوّل حكمهم أنّ الله بريء منهم وكذلك رسوله حسب نصّ القرآن.

والقسم الثاني: حكمهم أيضاً هو أنّ الله بريء منهم كذلك، ويأمرنا بقتالهم؛ لقوله تعالى: ﴿**أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَأُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾[(٤٢)]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ**﴾[(٤٣)]، وقوله تعالى: ﴿**وَهُمْ بَدَأُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾ في الآية الأولى ظاهر في أنّهم هم الناقضون، وأنّ المؤمنين يدافعون عن أنفسهم، وأنّ القتال مع هؤلاء المشركين ليس ابتدائياً.

وأمّا قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ**﴾، فكأنّ قتال هؤلاء؛ لأنّهم أئمّة كفر، إلاّ أنّ العهد كان مانعاً، فلمّا نقضوا العهد ارتفع المانع.

أمّا القسم الثالث الذين عاهدوا واستقاموا على العهد، فالإسلام يحترم عهدهم؛ لقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾[(٤٤)].

وفي نهج البلاغة: «**ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك [و] لله فيه رضاً، فإنّ في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كلّ الحذر من عدوّك بعد صلحه، وإنّ العدوّ ربّما قارب ليتغفّل، فخذ بالحزم واتّهم في ذلك حسن الظّن**»[(٤٥)].

[الأمر بالوفاء بالعهد وحرمة الغدر في الشريعة]

وقد تضافرت النصوص الإسلامية على وجوب احترام العهد، وحرمة نقضه، وعد ذلك من الغدر. قال الله تعالى: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ**

يُظاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾[٤٦]. وقال: **﴿ إِلاَّ الَّذِينَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الحرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾**[٤٧].

وللمعاهد حرمة لدمه وماله، روى محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمد بن يَحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن قريتين من أهل الحرب لكلّ واحد منهم... إلى أن قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): **لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا ولا يأمروا بالغدر ولا يقاتلوا مع الذين غدروا، ولكنّهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم، ولا يجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار**»[٤٨].

وروى محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد بن محمّد بن الحسن بن شموم، عن عبد الله بن عمر بن الأشعث وعبد الله بن حماد الأنصاري، عن يحيى بن عبد الله بن الحسن، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «**قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم يجيء كلّ غادر يوم القيامة بإمام مائلاً شدقه حتّى يدخل النار**»[٤٩].

وروى عبد الله بن مسلم القضبي، عن مالك، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، أنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «**إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة يرفع لكلّ غادر لواء، فقيل: هذه غدرة فلان بن فلان**»[٥٠].

وهناك باب في كتاب الجهاد من «سنن أبي داود» في الإمام يُستجنّ به في العهود، جاء فيه «عن الحسن بن علي بن أبي رافع: أنَّ أبا رافع أخبره قال: بعثتني قريش إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فلمّا رأيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) أُلقي في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله: إنّي والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله: **إنّي لا أخيس بالعهد ولا أحبس البُرد، ولكن ارجع فإن كان الذي في نفسك الآن فارجع**، قال: فذهبت ثمَّ أتيت النّبي (صلى الله عليه وآله) فأسلمت. قال بكير: وأخبرَني أنَّ أبا رافع كان قبطيّاً»[٥١].

وجاء عن العرباض بن سارية السلمي قال: «نزلنا مع النّبي خيبر ومعه مَن معه من أصحابه، وكان صاحب الخيبر رجلاً مارداً [مُنكراً] فأقبل إلى النّبي (صلى الله عليه وآله) فقال: يا محمّد ألكم أن تذبحوا حمرنا وتأكلوا ثمرنا وتضربوا نساءنا؟ فغضب النّبي (صلى الله عليه وآله)، وقال: يا ابن عوف إركب فَرَسك ثمَّ ناد: ألا إنّ الجنّة لا تحلّ إلاّ لمؤمن، وأن اجتمعوا للصلاة قال: فاجتمعوا ثمَّ صلّى بهم النّبي ثمَّ قام، فقال: أيحسب أحدكم متّكئاً على أريكته قد يظنّ أنَّ الله لا يحرّم شيئاً إلاّ في هذا القرآن، ألا وإنّي والله قد

وعظت، وأمرت، ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر، وإنَّ الله تعالى لم يحلَّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلاّ بإذن، ولا ضرب نسائهم ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»(٥٢).

ثمَّ قال: «حدّثنا عن رجل من جهينة قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : لعلّكم تقاتلون قوماً فتظهرون عليهم فيتّقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم. قال سعيد في حديثه: «فيصالحونكم على صلح» ثمَّ اتّفقا ولا تصيبوا منهم شيئاً فوق ذلك، فإنّه لا يصلح لكم...»(٥٣).

وعن عدّة من أبناء أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن آبائهم عن رسول الله أنّه قال: «**ألا ومن ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة**»(٥٤).

[حرمة مال المعاهد ودمه]

عن... خالد بن الوليد قال: «غزوت مع رسول الله خيبر، فأتت اليهود فشكوا أنّ الناس أسرعوا إلى حظائرهم فقال رسول الله: ألا لا تحلّ أموال المعاهدين إلاّ بحقّها»(٥٥).

حدّثنا عثمان بن أبي شيبة، حدّثنا وكيع، عن عيينة بن عبد الرحمن، عن أبيه عن أبي بكر قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : «**من قتل معاهداً في غير كُنهه حرّم الله عليه الجنّة**»(٥٦)، وكُنْه الأمر حقيقته وقيل -كما في «حاشية النهاية»-: وصفه، وقتله في غير كُنهه؛ أي من غير استحقاق.

وروى محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حريز وابن مسكان عن أبي بصير قال: «**سألته عن ذميّ قطع يد مسلم قال: تقطع يده إن شاء أولياؤه، ويأخذون فضل ما بين الديّتين، وإن قطع المسلم يد المعاهد خُيّر أولياء المعاهد، فإن شاءوا أخذوا دية يده وإن شاءوا قطعوا يد المسلم وأدّوا إليه الفضل ما بين الديّتين، وإذا قتله المسلم صنع كذلك**»(٥٧).

[شرط شرعية العقود والاتفاقيّات الدوليّة]

ولا بدّ في تصحيح وشرعية أي معاهدة صلح، أو تفاهم، أو تطبيع في العلاقات مع الأنظمة الكافرة من ملاحظة هذين الشرطين:

الشرط الأول: أن يجري الاتّفاق على يد إمام المسلمين، المأمون على دينهم ودنياهم،

والاتفاقيّات والمعاهدات التي تجري على يد الأنظمة غير الشرعية التي تحكم أكثر بلاد المسلمين مع إسرائيل، أو أمريكا، أو غيرهما من الأنظمة المعادية تفقد صفة الشرعية؛ لأنّ هذه المعاهدات تتمّ من قبل أنظمة غير شرعية، وغير مؤتمنة على مصالح المسلمين، بل عاملة لمصلحة الأنظمة الكافرة في كثير من الأحيان.

والشرط الثاني: أن تكون الاتفاقيّات والمعاهدات لمصلحة أو ضرورة عائدة إلى المسلمين، والاتفاقيّات التي تجري لمصلحة الأنظمة الكافرة، وبخلاف مصالح المسلمين، أو تجري تحت ضغوط من ناحية الأنظمة الكافرة فاقدة للشرعية.

ومعاهدات السلام مع «إسرائيل» كلّها من هذا القبيل وعنصر الضغوط الأمريكية من أبرز عناصر هذه الاتفاقيّات. ولذلك فإنّ المحاولات التي قامت بها بعض المؤسسات الدينية لإعطاء صفة الشرعية ـ في حينه ـ لأمثال هذه المعاهدات لم تلق قبولاً من ناحية المسلمين، الشيعة والسنة على نحو سواء.

: قد مرّ تاريخ وظروف أدّت إلى تصنيف خاص حول تنويع البلاد إلى دار الإسلام (والإيمان) ودار الكفر. وخضع واقع الإنسان والمجتمع لتغيير شامل وتحوّلت العلاقات والروابط ممّا يزيد من إمكانيّة طروء تحوّل على واقع هذا التصنيف وفي كل الأحوال هل هناك ما يدعو إلى تبنّي هذا التصنيف اليوم أيضاً؟ وما هي وضعية الجهاد والقتال ضدّ المجتمعات المشركة؟

الشيخ الآصفي: لم يطرأ جديد على مسألة (الجغرافيا السياسية) للعالم في الفقه. والمعروف لدى الفقهاء هو التصنيف الثلاثي للعالم على النهج التالي:

١ـ دار الإسلام

٢ـ دار الحرب

٣ـ دار العهد

وهذا التقسيم من الثوابت الفقهيّة. والخلاف بين الفقهاء في تعريف هذه الدور، لا في أصل التقسيم الثلاثي. وأساس هذا الاختلاف، هو الاختلاف في المعيار الذي يتّخذه الفقهاء لتصنيف العالم، وهو أساسان:

أ ـ الأساس السياسي.

ب ـ الأساس الدَعَوي.

[الأساس السياسي]

فعلى الأساس الأول كل منطقة تخضع لسيادة الإسلام سياسيّاً وإداريًا، وتجري فيها الأحكام والحدود الشرعية، وتجري فيها الشعائر الإسلامية هي دار الإسلام.

و «دار الحرب» أو «دار الكفر»، هي كل منطقة تخضع لسيادة الكفر، ويحكمها الكفر، وإن كانت من قبل داراً للإسلام، وذلك مثل فلسطين. ودار (العهد) هي التي تخضع لسيادة الكفر، إلاّ أنَّ المسلمين يحترمون هذه السيادة نظراً للعهود والاتفاقيّات المبرمة بين المسلمين وبين الأنظمة الحاكمة على هذه المناطق. والفرق بين (دار العهد) و (دار الكفر) هو أن سيادة دار العهد سيادة محترمة، بخلاف سيادة دار الكفر، فإنها سيادة غير محترمة.

وهذا هو الأساس الأوّل للتقسيم الثلاثي للعالم، وهو الأساس السياسي.

يقول الشيخ محمد عبده في تعريف (دار الإسلام)، كما ورد في تفسير «المنار»: «كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام ونفذت فيها أحكامه وأقيمت، قد صار من دار الإسلام ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوباً عينيّاً، وكانوا كلّهم آثمين بتركه.

وإن استيلاء الأجانب عليه لا يرفع عنهم وجوب القتال لاسترداده وإن طال الزمان. فعلى هذا الرأي يجب على مسلمي الأرض إزالة سلطان جميع الدول المستعمرة لشيء من الممالك الإسلامية، وإرجاع حكم الإسلام إليها، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وعجزهم الآن عن ذلك لا يسقط عنهم وجوب توطين أنفسهم عليه، وإعداد ما يمكن من النظام والعدّة له، وانتظار الفرص للوثوب والعمل.

وهذا الرأي يوافق القاعدة التي وضعها أحد وزراء الإنجليز للتنازع بين المسلمين والنصارى في الغلب والسلطان، وهي: «ما أخذ الصليب من الهلال لا يجوز أن يرجع إلى الهلال، وما أخذ الهلال من الصليب يجب أن يعود إلى الصليب» وعلى هذا يجري اليهود الذين يطالبون بإعادة ملك إسرائيل إلى بلاد فلسطين. بل هم لا يكتفون بإعادة الملك، بل يطلبون جَعل المِلْك (بكسر الميم) وسيلة له. فهم يحاولون سلب رقبة الأرض من أهلها العرب بمساعدة الإنجليز»(٥٨).

[الأساس الدَعَوي]

والأساس الثاني لتقسيم العالم في الفقه هو الأساس الدَعَوي وعلى هذا الأساس كل بلد امتدّت إليها الدّعوة وأصبح الناس فيها بحجم كبير، ولو لم يكن بحجم الأكثريّة يمارسون

فيها شعائر دينهم، فهو «دار الإسلام»، بشرط ألاّ تكون الدعوة مستهلكة كإنكلترا، أو فرنسا، وأمريكا، وكندا فإنَّ الدّعوة قد امتدّت إلى هذه البلاد من دون شكّ، ولكن الدّعوة غير بارزة في هذه الأقطار، أو مستهلكة بين سائر الدعوات والاتجاهات ذات السيادة أو غير ذات السيادة في هذه البلاد. والبلاد التي لم تمتد إليها الدّعوة، أو لا يكون لامتداد الدّعوة إليها بروز ووضوح، فهي من دار الكفر.

ودار العهد هي البلاد التي لم تمتد إليها الدّعوة، ولكنّها قد دخلت معنا في عهود واتّفاقات متبادلة في حرمة السيادة من الطرفين وفي التفاهم والتعاون.

[المقارنة بين التقسيمَيْن]

وللاختلاف بين هذين التقسيمَيْن مصاديق كثيرة، فإنّه على التقسيم الأول لا تدخل فلسطين المحتلّة في دار الإسلام؛ لأنَّ «إسرائيل» هي صاحبة النفوذ السياسي والإداري فيها. بل كافّة البلدان التي لا تخضع لسيادة الإسلام لا تعتبر من دار الإسلام، حتّى لو لم تمارس فيها الكيانات السياسية الكافرة نفوذاً مباشراً مثل العراق وتركيا العلمانيّة. والمساحات الإسلامية في يوغسلافيا وبلغاريا ودول آسيا الوسطى مثل أوزبكستان وطاجيكستان وأذربيجان، حيث تحلّها أكثرية مسلمة ولكنّها غير خاضعة لسلطان الإسلام، والأمثلة على ذلك كثيرة، في الخريطة السياسية الحديثة للعالم. غير أنّها بناءً على الأساس الثاني تدخل في دار الإسلام بلا تردّد.

والإشكالية التي يواجهها التقسيم الثلاثي الأول هي أنَّ هذه البلاد التي لا يشملها تعريف «دار الإسلام» لا تدخل في تعريف «دار الكفر» أيضاً في الغالب. فإنَّ (دار الكفر) هي التي يحكمها الكافر مثل فلسطين، وأمّا البلاد التي لا يحكمها الكافر مباشرة مثل تركيا، وكثير من البلاد الإسلامية، فهي خارجة عن تعريف «دار الإسلام» و«دار الكفر» معاً.

: ولكن السؤال هنا حول الآثار التي تترتب على هذا التقسيم إلى دارين. هل لكم سمتحة الشيخ أن تبينوا للقارئ هذه الآثار وما هو رأيكم حول الموضوع؟

الشيخ الآصفي: ليس هذا التعريف تعريفاً نظرياً محضاً في الفقه، فقد ذكر الفقهاء آثاراً فقهية كثيرة لهذه الدور. والاختلاف في تفسير (الدور) يؤدّي إلى اختلاف في هذه الأحكام أيضاً ونذكر نماذج من هذه الأحكام.

١ـ أحكام اللحُوم والجُلود: فإنَّ اللحوم والجلود الموجودة في أسواق دار الإسلام يصحّ أكلها واستعمالها كما في رواية إسحاق بن عمّار المعروفة.

٢ـ **أحكام الالتقاط:** الطفل اللقيط في بلاد المسلمين يُحكَم عليه بالإسلام من حيث أحكام الإسلام، وليس كذلك لقيط بلاد الكفر.

٣ـ **أحكام الهجرة:** يذهب الفقهاء إلى القول بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام لو تعذّرت عليه إقامة الشعائر الإسلامية في بلاد الكفر.

٤ـ **الدفاع:** يجب الدفاع عن دار الإسلام إذا تعرض لهجوم من قبل الكفّار.

[الرأي المختار]

والذي اختاره من رأي في هذه المسألة هو اتخاذ الأساس الثاني؛ أي أساس الدعوة في رسم الخريطة السياسيّة للعالم، بالنظر إلى الأحكام المتقدّمة وغيرها فليس من الصحيح أن نجعل العامل السياسي أساساً لتصنيف العالم بالنظر إلى الأحكام المتقدّمة، ففي مسألة اللحوم والجلود، لا إشكال أن لها علاقة بوجود كثرة كميّة مسلمة في البلد، وليس لها علاقة بمسألة السيادة السياسية.

وكذلك الأمر في مسألة (الالتقاط)، فإنّها ذات علاقة بوجود كثرة كميّة مسلمة في البلد، ولا علاقة لها بالمسألة السياسية وكذلك الأمر في مسألة الهجرة. وقد أرجع صاحب الجواهر (رحمه الله) ملاك وجوب الهجرة إلى دار الإسلام، إلى غلبة الكفر على هذه البلاد لا إلى السيادة السياسية للكافر، فإذا عثرنا مثلاً على طفل صغير في القدس العربيّة لا نحكم بكفره، رغم أنّ القدس العربيّة خاضعة لنفوذ إسرائيل العدواني.

وكذلك مسألة الدفاع، فإنّ الدفاع واجب عن دار الإسلام. وقد ورد في النصوص الإسلامية بعنوان الدفاع عن بيضة الإسلام، ولا علاقة لهذه المسألة أيضاً بالمسألة السياسية، فلو تعرّضت الجزائر، أو المغرب، أو تونس لغزو دولة كافرة يجب على المسلمين الدفاع عنها بلا كلام، رغم أنّ هذه البلاد وأمثالها من بلاد المسلمين لا تخضع للنفوذ السياسي الإسلامي، بالمعنى الدقيق الشرعي لهذه الكلمة.

الأحكام المتعلّقة بالأساس الأول

ورغم أننا اخترنا الأساس الثاني؛ أي «الدعوة» لترسيم الخريطة السياسية في العالم، دون الأساس الأول (الأساس السياسي) وذكرنا أنّ لهذا الاختيار مبرّرات وأسباب فقهية لا يمكن تجاوزها. رغم ذلك نجد في الشريعة أحكاماً تخصّ التقسيم الثلاثي للعالم على الأساس الأول؛ أي العامل السياسي.

وأذكر منه حكمَيْن:

١ـ المرابطة: وهي الإرصاد لحفظ ثغور الإسلام من ناحية الأعداء، والمرابطة غير القتال، ومهمة المرابط غير مهمة المقاتل. والمرابطة من أحكام النفوذ السياسي للإسلام. يقول صاحب الجواهر (ره) في تعريف «الثغر»: «هو الحدّ المشترك بين دار الشرك ودار الإسلام كما في «التنقيح» أو كل موضع يُخاف منه كما في «جامع المقاصد»، أو هما معاً كما في «المسالك». قال: «الثغر هنا الموضع الذي يكون بأطراف بلاد الإسلام، بحيث يُخاف هجوم المشركين منه على بلاد الإسلام، وكل موضع يُخاف منه يُقال له ثغر»[٥٩].

ولا إشكال في أنَّ هذا التعريف لـ (الثغر) يناسب دار الإسلام بناءً على الأساس السياسي.

٢ـ الاستئمان: ونقصد به طلب الأمان والجوار من المسلم لدخول دار الإسلام. ويجوز لإمام المسلمين أن يعطي أماناً للكافر على نفسه، وماله، وأهله لدخول البلاد، سواء كان بلده في حالة حرب المسلمين أم لا، فيدخل كافر دار الإسلام في ذمّة المسلمين. والأساس في ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ** ﴾[٦٠].

ولا شكّ في أنَّ الاستئمان من أحكام دار الإسلام بناءً على التقسيم الأول (السياسي لا الدَعَوي).

وعليه، فإنّنا نذهب إلى القول بوجود أساسين لرسم الخريطة الجغرافية السياسية للعالم في الفقه.

الأساس الأوّل: هو الأساس السياسي بمعنى النفوذ السياسي للإسلام أو الكفر وهو أساس لأحكام مثل المرابطة والاستئمان.

الأساس الثاني: هو الأساس الدَعَوي، وهو الأكثر والأوسع استخداماً في الفقه الإسلامي.

[دار العهد]

ولا بدّ من وقفة قصيرة قبل إنهاء الجواب عن هذا السؤال عند «دار العهد»، قلنا إنَّ دار العهد هي الدار التي يحكمها الكافر ويمارس فيها نفوذه السياسي والإداري، ولكنّنا نحن نحترم هذه السيادة، رغم كونها للكافر وذلك عملاً بالعهد.

الذي التزم به إمام المسلمين بناءً على المصلحة أو الضرورة التي توجب ذلك. ولا إشكال

في شرعية هذا العهد و الاتّفاق، إذا اقتضتها مصلحة المسلمين أو دعت إليه الضرورة.

ولا إشكال في أنّ الإسلام يأمرنا بالوفاء بالعقود والاتفاقيات. يقول تعالى: **﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾**، وينهانا الله تعالى عن الغدر والحنث، فقد رُوِي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) «**يجيء كل غادر يوم القيامة بإمام مائلاً شدقه، حتّى يدخله النار**»(٦١).

وليس من شرط العهد، أن يتّفق في حرب فقط، فقد تدخل الدولة الإسلامية بإذن إمام المسلمين في عقود واتّفاقيات، وعهود دولية سياسية، واقتصادية، وعسكرية، وثقافية مع دول أخرى في العالم، ولا إشكال في شرعية هذه العقود؛ لأنّها جرت بأمر وإذن من قبل إمام المسلمين، طبقاً لمصلحة أو ضرورة تتطلبها.

وفي هذه الحالة يجب على المسلمين احترام هذه العقود والالتزام بها، ويحرم نقضها ما لم يبدأ الطرف الآخر بنقضها. ومن متطلّبات احترام هذه العقود والعهود احترام سيادة الأنظمة السياسية التي تعاقدت معها الدولة الإسلامية، ويجري تبادل الهيئات الدبلوماسية بين الدولة الإسلامية، وسائر الدول على أساس من هذه الاتفاقيات والعقود الدولية.

الخروج على الحاكم هل هو بغي أم حرابة أم جهاد؟ وما هي الضوابط الشرعية التي تعتبرها مسوّغة للخروج على الحاكم الظالم؟

الشيخ الآصفي: وردت في السؤال عدّة مصطلحات تختلف مداليلها وأحكامها. الخروج على الحاكم الظالم، البغي، الحرابة (المحاربة) الجهاد، والضوابط الشرعية المسوّغة للخروج على الحاكم الظالم. ولابدّ أوّلاً من التفكيك بين هذه المصطلحات، ثم الحديث بعد ذلك عن الضوابط الشرعية المسوّغة للخروج على الحاكم الظالم وفيما يلي تفصيل هذه النقاط:

١ـ إذا كان النظام الحاكم نظاماً كافراً عدوانيّاً غاصباً مثل النظام الصهيوني الغاصب والمعتدي على أرض إسلامية، فالحكم الشرعي هو الجهاد، وهو من الجهاد الدفاعي الذي يُعدّ من أفضل أنواع الجهاد، وقد أذن الله تعالى لنا في ذلك. يقول تعالى: **﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾**(٦٢).

وأمرنا الله تعالى بهذا القتال دفاعاً عن حقوق المسلمين وأراضيهم. يقول تعالى:

﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الحرامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴾[٦٣]، وهذه الآيات الكريمة تتطابق إلى حدّ كبير مع الحالة القائمة في فلسطين اليوم بين المسلمين واليهود المتسلطين.

٢ـ وإذا كان النظام نظاماً صالحاً شرعيّاً، فإنّ الخروج والتمرّد المسلّح على هذا النظام من «البغي» الذي أمرنا الله تعالى بإصلاحه، فإذا رفضت الفئة الباغية الصلاح والرجوع إلى الطاعة، فالحكم هو القتال حتّى تفيء إلى أمر الله.

٣ـ وإذا كان النظام نظاماً صالحاً شرعياً وخرجت مجموعة مسلحة، أو فرد مسلح للإخلال بالأمن الاقتصادي والاجتماعي، فقد أمرنا الله تعالى بملاحقتهم وتقتيلهم وهذه هي «المحاربة» أو الحرابة، كما ورد في السؤال.

٤ـ وإذا كان الحاكم طاغية يحكم بلداً من بلاد المسلمين ويسعى بالظلم والإفساد وانتهاك حدود الله وحرماته، وحقوق الناس في الأرض مثل يزيد بن معاوية والحجّاج بن يوسف ومن أمّره واستعمله على المسلمين، ومن يشبهه من الحكام المعاصرين الذين يحكمون المسلمين بالظلم والعدوان، فهذا الحاكم هو «الطاغوت» الذي أمرنا الله أن نكفر به ونرفضه، وألا نركن إليه، وهو «جهاد الطاغوت» وجهاد الطاغوت من أفضل أنواع الجهاد.

هذه هي النقاط الأربعة الواردة في السؤال، وبين «البغي» و «المحاربة: الحرابة» فرق واضح.

فإذا خرجت فئة مسلّحة من المسلمين على الإمام العادل وتمرّدت عليه، وسعت إلى الانشقاق على السلطة المركزية الشرعية، أو إسقاط السلطة المركزية كانت هذه الحركة «بغياً»، ووجب على المسلمين أن يدعوهم إلى الدخول فيما دخل فيه المسلمون من الطاعة، وإن لم يدخلوا فيما دخل فيه عامة المسلمين أمرنا الله تعالى بقتالهم حتّى يفيئوا إلى أمر الله. يقول تعالى: ﴿ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ ﴾[٦٤]. وهذه الآية المباركة التاسعة من سورة الحجرات هي الأساس في التعامل مع الفئات الباغية.

فالبغي إذاً هو: حركة سياسية جماعية مسلّحة، ومنظمة متمرّدة على النظام الشرعي المركزي بهدف الانشقاق أو إسقاط السلطة المركزية.

أما «المحاربة»، فهي حركة مسلّحة فردية، أو جماعية للإخلال بالأمن الاقتصادي

الاجـتـمـاعي أو الديني، بقطع الطرق أو نهب الأمـوال، أو الاعـتـداء على الأعـراض، أو الاختطاف المسلّح، أو غير ذلك من أنواع الإخلال بالأمن عن طريق الإرهاب بالسلاح، ولا شأن للمحاربة بالسلطة السياسية، لا انشقاقاً ولا إسقاطاً، وإنّما شأنهم الإخلال بأمن المجتمع فقط. والأصل في الحكم الشرعي في جهاد المحاربين وقتالهم هو قوله تعالى: **﴿ إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الأرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ ﴾**[٦٥].

وبين «جهاد الكافر»، و«جهاد الباغي»، و«جهاد الطاغية» الوارد في النقاط الأولى والنقطة الثانية، والثالثة فرق، قد أوضحناه عند توضيح النقاط، ونزيده توضيحاً بالأمثلة الآتية.

المقصود بـ «جهاد الكافر» هو العدوّ الكافر الذي يمارس سلطاناً عدوانيّاً على أرض المسلمين مثل «إسرائيل» كما ذكرنا وهذا هو الجهاد الدفاعي للكافر، ولا خلاف في وجوبه بين فقهاء المسلمين من كلّ المذاهب.

والمقصود بـ «الباغي» أو الفئة الباغية الفئة المتمرّدة والمنشقة على الحاكم الشرعي مثل معاوية بن أبي سفيان، الذي تمرّد على الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، فهذا هو الباغي. ولا يختلف فقهاء المسلمين في وصف معاوية بالبغي، لولا التحفظات السياسية لدى بعضهم، وهي تحفظات غير فقهية.

والمقصود بـ «الطاغوت» هو الحاكم المتسلط على أمور المسلمين والذي يمارس الظلم والإفساد وانتهاك الحدود، والحريات في بلاد المسلمين، من داخل هذه الأمة مثل يزيد بن معاوية الذي كان يمارس أنواع الظلم، والإفساد، وانتهاك الحدود والحريات في هذه الأمة وبين معاوية ويزيد فرق، فإنَّ معاوية باغٍ تمرّد على أمير المؤمنين (عليه السلام) وعلى الحسن (عليه السلام) وينطبق عليه قوله تعالى **﴿ فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ ﴾**[٦٦]. وأمّا يزيد بن معاوية، فقد ورث السلطان والإفساد والظلم من أبيه، وطغى في البلاد على أحكام الله وحدوده وعلى حقوق المسلمين، فهو من الطاغوت الذي أمرنا الله تعالى برفضه والكفر به **﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً ﴾**[٦٧].

ولا يختلف موقف المفسّرين في تفسير الطاغوت عن المعنى الإجمالي الذي ذكرته

هنا، ولا يختلف المؤرخون وأصحاب السير المنصفون من أي اتجاه في تطبيق هذا العنوان على يزيد بن معاوية [والتاريخ يعيد نفسه فربما تجد بين الحكام المعاصرين مشابهاً ليزيد] .

أمّا الضوابط الشرعية للخروج على الحاكم الظالم، وهو الجزء الأخير من هذا السؤال المتعدد الأبعاد، فهو أمران أن يعمل الحاكم بالظلم ويسعى للإفساد في الأرض ويتجاوز حدود الله، وينتهك حقوق الناس. وهذا هو الجزء الأول، والجزء الآخر هو ألا يرتدع بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

فإذا كان الأمر كذلك وجب على المسلمين أن يرفضوا ولايته وسلطانه، ولا يركنوا إلى سيادته، ولا يطيعوا له أمراً، ولا يتحاكموا إليه.

: لو رجعنا إلى القرآن الكريم والسنة هل يمكن أن نستخرج منهما قاعدة أو أصلاً عاماً حول جواز الخروج على الحاكم؟

الشيخ الآصفي: لقد دلّ الكتاب العزيز، والسنّة الشريفة، وسيرة أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) والصالحين من عباد الله على وجوب جهاد الطاغوت ومكافحته.

أما من كتاب الله، فقد قال تعالى: ﴿ **يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ** ﴾(٦٨). يقول الراغب الاصفهاني في «المفردات»: «وقد يعبّر عن التبرّي بالكفر نحو: ثم يوم القيامة يكفر بعضهم ببعض». وقوله تعالى: ﴿ **إنّي كَفَرتُ بِمَا أشْرَكْتُمُونِي** ﴾(٦٩)، ويقال كفر فلان بالشيطان إذا آمن وخالف الشيطان كقوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ يَكْفُرْ بَالطَاغُوت وَيُؤْمِنُ باللهِ** ﴾(٧٠) والكفر في هذه الآية لا يتم بعقد القلب فقط، وإنّما بالمجابهة ومواجهة الطاغوت كما يقول السيد الطباطبائي (رحمه الله) في تفسير «الميزان»، وفي مقبولة عمر بن حنظلة تفسير وتوضيح لهذه الآية، ويقول تعالى: ﴿ **وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ** ﴾(٧١). والركون كما يقول أئمة اللغة: هو «الإدهان(٧٢)، الحبّ، المودّة، الطاعة، الرضا، الميل، الاستعانة، الدنو».

ويقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: «أركنه إذا أماله، والنهي يتناول الانحطاط في هواهم، والانقطاع إليهم ومصاحبتهم، ومجالستهم، وزيارتهم، ومداهنتهم، والرضا بأعمالهم، والتشبّه بهم والتزيي بزيّهم ومدّ العين إليهم وذكرهم بما فيه تعظيم لهم. وحكى أنّ الموفق صلّى خلف الإمام، فقرأ بهذه الآية: ﴿ **وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّار** ﴾ فغشي عليه فلما أفاق قيل له: هذا فيمن ركن من ظلم، فكيف بالظالم»(٧٣).

ويقول القرطبي في تفسير الآية: «**قال قتاده معناه لا تودوهم ولا تطيعوهم» وقال ابن جريح: «لا تميلوا إليهم»، وقال ابن دريد: «الركون هنا هو الإدهان»**(٧٤).

ويقول تعالى: ﴿**وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لا يُصْلِحُونَ**﴾(٧٥). ويقول تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلاَ تَطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَو كَفُوراً**﴾(٧٦).

[وجوب جهاد الطغاة في الأحاديث]

والروايات بهذا المعنى كثيرة، نذكر طرفاً منها على سبيل الشاهد: روى ثقة الإسلام الكليني بسنده إلى جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) (في حديث) قال: «**فأنكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم، ثمَّ قال: فإن اتعظوا وإلى الحق رجعوا فلاسبيل عليهم، إنّما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحقّ، أولئك لهم عذاب أليم، هنالك فجاهدوهم بأبدانكم وأبغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا**»(٧٧).

وعن يحيى الطويل عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام): «**قال ما جعل الله بسط اللسان وكفّ اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفان معاً**»(٧٨). وروى الشريف الرضي(ره) في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين علي (عليه السلام) أنّه قال في صفين: «**أيّها المؤمنين من رأى عدواناً يعمل به، ومنكراً يُدعى إليه، فأنكره بقلبه، فقد سلم وبرئ ومن أنكره بلسانه فقد أجر، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين السفلى، فذلك الذي أصاب الهدى، وقام على الطريق، ونور في قلبه اليقين**»(٧٩).

والروايات بهذا المضمون كثيرة بالغة حدّ التواتر، لا نحتاج معها إلى مراجعة أسنادها، ومن طرق أهل السنّة روى الترمذي عن طارق بن شهاب، قال: أول من قدم الخطبة قبل الصلاة مروان، فقام رجل فقال له خالفت السنّة. فقال أبو سعيد: أمّا هذا، فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «**من رأى منكراً فلينكر بيده ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**». قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح(٨٠). ورواه أحمد في المسند في موضعين(٨١)، ورواه بلفظ قريب منه مسلم في الصحيح(٨٢)، ورواه ابن ماجة في السنن(٨٣)، والنسائي في السنن(٨٤)، ولا نريد أن نستعرض الأحاديث الواردة بهذا المعنى، فهي كثيرة بالغة حدّ التواتر المعنوي، ونختمها برواية السبط الشهيد الحسين بن علي (عليه السلام) عن جدّه رسول الله (صلى الله عليه

وآله)، وذلك في منطقة البيضة، كما يقول المؤرخون، حيث خطب في كتيبة الحرّ بن يزيد التميمي قائلاً: «**أيّها الناس إنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «من رأى منكم سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله**»[٨٥].

وجوب جهاد الطغاة من سيرة أهل البيت (عليهم السلام)

وأوضح شيء في ذلك سيرة الحسين (عليه السلام) تجاه طاغوت زمانه، حيث خرج ـ عليه ـ السلام وقاتله بنفسه وأولاده وأهل بيته والصفوة من أصحابه (عليهم السلام). وخطب في كربلاء في الناس وفي أصحابه، فقال (عليه السلام): «**ألا ترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله محقاً، فإنّي لا أرى الموت إلاّ سعادة، والحياة مع الظالمين إلاّ برما**»[٨٦].

ولمّا طالب مروان الحسين (عليه السلام) بالبيعة ليزيد بعد هلاك معاوية، قال له الحسين (عليه السلام): «**إنّا لله وإنا إليه راجعون، وعلى الإسلام السلام، إذ قد بليت الأمة براع مثل يزيد. ولقد سمعت جدي رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: الخلافة محرمّة على آل أبي سفيان**»[٨٧]. وقال في كربلاء لما طالبوه بالبيعة ليزيد: «**لا والله، لا أعطيهم بيدي إعطاء الذليل، ولا أفرّ فرار العبيد**»[٨٨].

الرأي الآخر

هذا الذي ذكرناه ـ فيما أعتقد ـ هو موقف الإسلام في هذه المسألة، وليس فيه لبس أو غموض ويتميّز بالوضوح والصراحة من الكتاب، والسنّة، والسيرة.

وهناك رأي آخر في مطاوعة الحكام الظلمة والانقياد لهم ومتابعتهم مهما بلغ ظلمهم وإفسادهم في الأرض، ومهما كان عبثهم بالإسلام وانتهاكهم لحدود الله وحرماته، ومهما كان إسرافهم في بيت المال، حتّى إن أعلنوا الشرب والسكر وسائر المنكرات إعلاناً، وقتلوا النفوس البريئة، وقتلوا الصالحين ما لم يظهروا كفراً بواحاً، وما لم يأمروا بالمعصية، يجب طاعتهم والانقياد لهم، ويحرم الخروج عليهم.

ومن هؤلاء يزيد بن معاوية، والحجاج بن يوسف، ووليد بن يزيد الذي كان يكرع الخمر كرعاً. وبناء على هذه الفتوى يحرم الخروج على يزيد بن معاوية، وتحرم مخالفته في غير معصية الله... الخ.

هذا هو الرأي الآخر، وقد ظهر وبرز هذا الرأي في العصر الأموي، وامتد إلى العصر العباسي، ونظّر لهذا الرأي علماء وفقهاء معروفون من أهل السنّة والجماعة، ودعوا إليه وادعوا أن خلافه بدعة في الإسلام، وامتد وتعمّق هذا الرأي، حتّى كاد أن يكون الرأي الفقهي الرسمي لفقهاء أهل السنّة في العصر الأموي والعصر العباسي، ونحن نذكر نماذج من كلمات هؤلاء الفقهاء والمحدّثين في وجوب الطاعة من الحكام ما لم يعلنوا الكفر البواح، وما لم يأمروا بالمعصية، وتحريم الخروج عليهم، واعتبار الخروج عليهم من البدعة التي حرمها الله.

رأي عبد الله بن عمر

روى مسلم عن زيد بن محمد عن نافع، قال جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع، حين كان من أمر «الحرّة» ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال (عبد الله بن مطيع) اطرحوا لأبي عبد الرحمان وساده. فقال إنّي لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدّثك حديثاً. سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «**من خلع يداً من طاعة لقي الله عز وجلّ يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**»[٨٩].

رأي عبد الله بن عمرو العاص

وإلى هذا الرأي يذهب عبد الله بن عمرو بن العاص وكان يعرف به، ويدعو إليه[٩٠].

رأي الحسن البصري

ويعرف هذا الرأي أيضاً عن الحسن البصري وعنه نقل: «**الأمراء يلون من أمورنا خمسا: الجمعة، والجماعة، والعيد، والثغور، والحدود. والله ما يستقيم الدين إلاّ بهم، وإن جاروا وظلموا والله لما يصلح بهم أكثر مما يفسدون**».

رأي سفيان الثوري

وكان سفيان الثوري يصر على هذا الرأي، ويراه من أعمدة الإيمان. يقول لشعيب أحد تلامذته: «**يا شعيب لا ينفعك ما كتبت حتّى ترى الصلاة خلف كل برّ وفاجر، والجهاد إلى يوم القيامة، والصبر تحت لواء السلطان جار أم عدل**».

رأي علي بن المديني

ويقول علي بن المديني: «**ثمَّ السمع والطاعة للأئمة وأمراء المؤمنين البرّ والفاجر، ومن ولي الخلافة بإجماع الناس ورضاهم. لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ليله، إلاّ**

عليه إمام براً كان أم فاجراً، فهو أمير المؤمنين!! ليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ قد برئ من دفعها إليهم، وأجزأت عنه براً كان أو فاجراً».

وصلاة الجمعة خلفه وخلف من ولاّه جائزة، قائمة ركعتان من أعادها، فهو مبتدع، تارك للإيمان، مخالف وليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم يرَ الجمعة خلف الأئمة من كانوا، برهم وفاجرهم. والسنة أن يصلوا خلفهم، لا يكون في صدورهم حرج من ذلك. ومن خرج على إمام أئمة المسلمين، وقد اجتمع عليه الناس فأقروا له بالخلافة، بأي وجه كانت، برضى كانت أو بغلبة فهو شاق هذا الخارج عليه العصا، وخالف الآثار عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فإن مات الخارج عليه مات ميتة الجاهلية، ولا يحل قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس. فمن عمل ذلك، فهو مبتدع على غير السنّة».

اللالكائي (المتوفى سنة ٤١٨هـ) والبخاري

وعقد الشيخ اللالكائي فصلاً في كتابه «السنّة» ذكر فيها من عقائد أهل السنّة «ومنها اعتقادهم وجوب السمع و الطاعة لولاة الأمور أبراراً كانوا أم فجّاراً» ثم ذكر اللالكائي قول البخاري قال: «**لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم، أهل الحجاز من مكّة، والمدينة، والكوفة، والبصرة ، وواسط وبغداد، والشام، ومصر لقيتهم كرات وأدركتهم، وهم متوافدون منذ أكثر من ست وأربعين سنة كلّهم يعتقدون هذه العقيدة**».

النووي في شرحه على صحيح مسلم

يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم: «**وأمّا الخروج عليهم ـ يعني الخلفاء ـ وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين وأجمع أهل السنّة [على] أنّه لا ينعزل السلطان بالفسق**».

ابن حجر في شرحه على «صحيح البخاري»

ويقول ابن حجر في «فتح الباري» في شرح صحيح البخاري عن ابن بطال: «**وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وإنَّ طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن للدماء وتسكين للدهماء ولم يستثنوا من ذلك إلاّ إذا وقع من السلطان الكفر الصريح**»!!

رأي أبي بكر الإسماعيلي (المتوفى سنة ٣٧١هـ)

يقول الشيخ أبو بكر الإسماعيلي المتوفى سنة ٣٧١ هـ في كتابه «اعتقاد أهل الحديث»:

«**ويرون الصلاة والجمعة وغيرها خلف إمام مسلم براً كان أو فاجراً، فإنَّ الله عزّ وجلّ فرض**

الجمعة وأمر بإتيانها فرضاً مطلقاً مع علمه تعالى بأنّ القائمين بها يكون منهم الفاجر والفاسق، ولم يستثن وقتاً دون وقت ويرون الجهاد معهم وإن كانوا جورة».

رأي الطحاوي وشارح الطحاوية

يقول الشيخ الطحاوي في عقيدته: «**ولا نرى الخروج على أئمّتنا وولاة أمورنا وإن جاروا ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجلّ فريضة ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة**».

قال شارح الطحاوية (رحمه الله) بعد سوقه الأدلّة الدالّة على وجوب السمع والطاعة لولاة الأمور: «**فقد دلّ الكتاب والسنة على وجوب طاعة أولي الأمر، ما لم يأمروا بمعصية، فتأمل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ كيف قال: «وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»** ولم يقل: وأطيعوا أولي الأمر منكم؛ لأنّ أولي الأمر لا يفردون بالطاعة، بل يطاعون فيما هو طاعة لله ورسوله، وأعاد الفعل مع الرسول للدلالة على أنّ من أطاع الرسول فقد أطاع الله، فإنّ الرسول لا يأمر بغير طاعة الله، فلا يطاع إلاّ فيما هو طاعة لله ورسوله، وأمّا لزوم طاعتهم وإن جاروا، فلأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم، بل في الصبر على جورهم تكفير السيئات، ومضاعفة الأجور، فإنّ الله تعالى ما سلطهم علينا إلاّ لفساد أعمالنا والجزاء من جنس العمل، فعلينا الاجتهاد بالاستغفار والتوبة، وإصلاح العمل قال تعالى: **﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾** وقوله تعالى: **﴿وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾**. فإذا أراد الرعية أن يتخلصوا من ظلم الأمير فليتركوا الظلم، وقال مالك بن دينار: إنّه جاء في بعض كتب الله: «**أنا الله مالك الملك، قلوب الملوك بيدي، فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة، ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة، فلا تشغلوا أنفسكم بسب الملوك، لكن توبوا أعطفهم عليكم**».

الشيخ الصابوني (المتوفى سنة ٤٩٩هـ)

يقول الشيخ أبو عثمان الصابوني المتوفى في سنة ٤٩٩هـ في كتابه «عقيدة أصحاب الحديث»: «**ويرى أصحاب الحديث الجمعة والعيدين وغيرهما من الصلوات خلف كلّ إمام مسلم برّاً كان أو فاجراً، ويرون الدعاء لهم بالتوفيق والصلاح، ولا يرون الخروج عليهم، وإن رأوا منهم العدول عن العدل إلى الجور والحيف**».

رأي علماء الوهابية

في رسالة الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف إنَّ الشيخ قال: «وبهذه الأحاديث وأمثالها عمل أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) وعرفوا أنَّ من الأصول التي لا يقوم الإسلام إلاّ بها، وشاهدوا من يزيد بن معاوية والحجاج ومن بعدهم ـ خلا الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز ـ أموراً ظاهرة ليست خفيّة، ونهوا عن الخروج عليهم والطعن فيهم ورأوا أن الخارج عليهم خارج عن دعوة المسلمين إلى طريقة الخوارج».

ويقول جمع من مشايخ وعلماء آل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كالشيخ محمد بن عبد اللطيف، والشيخ سعد بن حمد بن عتيق، والشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري، وآخرين في رسالة خاصة لهم بهذا الأمر: «**إذا فهم ما تقدم من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وكلام العلماء المحققين في وجوب السمع والطاعة لولي الأمر، وتحريم منازعته، فإن قصر عن القيام ببعض الواجب، فليس لأحد من الرعية أن ينازعه الأمر من أجل ذلك، إلاّ أن تروا كفراً بواحاً**».

وقال الشيخ محمد بن عبد اللطيف: «وقد تظاهرت الأدلة من الكتاب والسنة في وجوب السمع والطاعة لولي الأمر حتّى قال: «**اسمع وأطع وإن أخذ مالك وضرب ظهرك**»، فنحرّم معصيته والاعتراض عليه».

وقال الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري في رسالة له بعد سوقه الأدلة على وجوب السمع والطاعة، ونقل كلام بعض العلماء في ذلك: «إذا فهم ما تقدم من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وكلام العلماء المحققين، في وجوب السمع والطاعة لولي الأمر، وتحريم منازعته، والخروج عليه، وأمّا ما قد يقع من ولاة الأمور من المعاصي والمخالفات التي لا توجب الكفر والخروج من الإسلام، فالواجب فيها مناصحتهم على الوجه الشرعي برفق، واتباع ما كان عليه السلف الصالح من عدم التشنيع عليهم في المجالس، ومجامع الناس، واعتقاد أنَّ ذلك من إنكار المنكر الواجب إنكاره على العباد. وهذا غلط فاحش، وجهل ظاهر، لا يعلم صاحبه ما يترتب عليه من المفاسد العظام في الدين والدنيا كما يعرف ذلك من نوّر الله قلبه، وعرف طريقة السلف الصالح. هذا الذي نعتقده وندين الله به ونبرأ إلى الله ممن خالفه واتبع هواه».

ويقول الشيخ عبد العزيز بن باز: «**لا يجوز الخروج على الأئمة وإن عصوا، بل يجب**

السمع والطاعة بالمعروف، ولكن لا نطيعهم في المعصية، ولا ننزعَنَّ يداً عن طاعة». ثمَّ ساق عدداً من الأحاديث الدالة على ذلك، ثمَّ قال: «فالمقصود أنَّ الواجب السمع والطاعة في المعروف لولاة الأمور من الأمراء والعلماء، فبهذا تصلح الأحوال، ويأمن الناس، وينصف المظلوم، ويردع الظالم وتأمن السبل ولا يجوز الخروج على ولاة الأمور، وشق العصا، إلاّ إذا وجد منهم كفر بواح عند الخارجين فيه برهان من الله، وهم قادرون على ذلك على وجه لا يترتب عليه ما هو أنكر وأكثر فساداً».

☒: ما الذي حمل هؤلاء الفقهاء إلى تبني هذا الرأي، حيث لا يمكن للسياسة وحدها أن توحي برأي ما، ألا تعتقدون وجود مستندات شرعية لهذا الرأي؟

الشيخ الآصفي: لقد استند هؤلاء الفقهاء إلى أمرين:

١ـ التمسك بإطلاق الكتاب ومناقشته:

يقول أبو بكر الإسماعيلي (١٧٣هـ) في كتابه «اعتقاد أهل الحديث»: «فإن الله عزّ وجلّ فرض الجمعة وأمر بإتيانها فرضاً مطلقاً مع علمه تعالى بأن القائمين يكون منهم الفاجر والفاسق، ولم يستثن وقتاً دون وقت، ولا أمراً دون أمر».

وخلاصة الاستدلال أن الأمر بالطاعة لأولياء الأمور المطلق، كالأمر بالسعي إلى الجمعة، فتجب الطاعة إلا في الأمر بمعصية الله ويحرم الخروج على الإمام، إلا عند ما يعلن الإمام الكفر بُواحاً.

المناقشة

والتمسك بإطلاق الآية الكريمة من أغرب ما نعرف من الاحتجاج بالكتاب العزيز، وتوضيح ذلك:

أولاً: إنَّ الله تعالى لم يجعل للفاسق ولاية ولا إمامة على المسلمين، يقول تعالى في جواب سؤال إبراهيم (عليه السلام) الإمامة لذريته: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ وتمام الآية: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾(٩١) ويقول تعالى: ﴿**وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾(٩٢). وإذا كان الركون إلى الظالم حراماً، فكيف يكون للظالم ولاية وإمامة على المسلمين. فالآية الكريمة (٩٥ من سورة النساء) تأمر بطاعة أولي الأمر والظالم لا ولاية، ولا إمامة له على المسلمين بصريح آية البقرة ١٢٤ وآية هود ١١٣.

ولنِعم ما يقول علماء الأصول في ردّ مثل هذه الاستدلالات غير العلمية: إنَّ الحكم لا يثبت موضوعه، وهذا الأمر بالطاعة لا يثبت أن المتسلط على الحكم بالبطش له ولاية وإمامة على المسلمين، هذا أولاً.

وثانياً: التفريق بين المخالفة والخروج - بأن نقول: إذا أمر الحاكم بالمعصية فتجب المخالفة ويحرم الخروج عليه - أمر غير عملي، فإنَّ الأمر بالمعصية والإجهار بها إن كان حالة طارئة من ناحية الحاكم وتراجع عنها، فإنَّ ولايته، إذا كانت شرعية لا تقطع بمعصية تاب عنها، ولكن إذا شطّ الحاكم في الغي، وتمادى في الظلم والضلال والإفساد في الأرض مثل كثير من الحكام الذين حكموا المسلمين، ويحكمونهم اليوم، فإنَّ التفريق بين المخالفة والخروج، فتجب المخالفة لما روى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»[٩٣]، ولكن يحرم الخروج عليه، أقول هذا الرأي أقرب إلى الفرض منه إلى الحكم الشرعي، فإن الحاكم الذي يتمادى في الغي والضلال والبطش والإفساد، إذا عرف أن المسلمين يتحرجون من الخروج عليه، فإنه سوف يجبرهم على الطاعة فيما يأمر به من معصية الله، كما حصل في تاريخنا المعاصر الكثير من هذه الحالات. ولا مخرج عن هذه المعاصي والمنكرات إلاّ بالخروج على الحاكم.

وثالثاً: إنَّ الله تعالى نهانا عن الركون إلى الظالمين، والركون إلى الظالم ليس بالطاعة فقط وإنّما بقبول إمامته أيضاً فإنَّ قبول إمامته وقيادته وقبول الانضواء تحت حكمه وزعامته من أوضح مصاديق الركون. يقول تعالى: ﴿**وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾ فتكون هذه الآية مخصصة لآية النساء٥٩، على فرض إطلاقها، لمعصية الله، فتختص الولاية المشار إليها في سورة النساء الآية ٥٩، فيما إذا استقام الحاكم على حدود الله تعالى وأحكامه وصراطه. فإذا انحرف وشط، فلا تكون له إمامة ولا ولاية على المسلمين.

ورابعاً: كما تجب مخالفة الحاكم الظالم في معصية الله كذلك تحرم طاعته فيما يأمر في غير معصية الله؛ لأنَّ الدخول في طاعته هو من الركون إليه، وقد نهانا الله تعالى عن الركون إلى الظالمين.

ومن عجب أن يقول ابن تيمية في «منهاج السنّة»: «الكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تحرم طاعته - ولا يسقط وجوبها - لأمر ذلك الفاسق بها، كما أنّه إذا تكلم بحقّ لم يجز تكذيبه، ولا يسقط وجوب إتباع الحقّ لكونه قد قاله الفاسق».

وهو كلام غريب فإنَّ إتباع الحقّ يختلف عن إتباع الفاسق في الحقّ وبينهما فرق. ونحن نتّبع الحقّ ولكن لا نتّبع الفاسق ولو في الحقّ؛ لأنَّ الله تعالى نهانا عن الركون إليه، واتباعُ الفاسق وطاعتُه من الركون إليه؛ ولأن الله أمرنا أن نكفر بالطاغوت ونرفضه والحاكم الظالم هو مصداق الطاغوت، ولسنا نشك في ذلك، كما لا نشك في أنَّ الكفر به بمعنى رفض طاعته. ويريد ابن تيمية أن يساوي بين طاعة الله وطاعة الطاغوت فيما إذا أمر بما يأمر به الله، ولكن بينهما فرق واضح، كما أن رفض طاعة الطاغوت إذا أمر بما يأمر به الله ليس بمعنى معصية الله.

وهذه كلّها «معادلات» و «لا معادلات» واضحة لا تحتاج إلى أكثر من هذا التوضيح. والله تعالى يريد أن لا يكون للطاغوت سلطان أو سبيل على المؤمنين، وإن حاول الطاغوت أن يجعل هذا السبيل على المؤمنين من خلال القضاء ودعوة الناس إلى التحاكم إليه أو من خلال دعوة الناس إلى إقامة الجمعة في حوزة سلطانه. يقول تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً** ﴾[٩٤] ، وما أروع الوعي الذي نجده في رواية عمر بن حنظلة المعروفة عند الفقهاء بـ«المقبولة»: «**من تحاكم إليهم في حقٍ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذه سُحتاً وإن كان حقّاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله به: أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ**»[٩٥].

فإنَّ الله تعالى أمرنا أن نكفر بالطاغوت ونرفضه، حتّى لو حكم بالحق، فإنَّ قبول حكم الطاغوت حتّى في الحقّ يدخِل المؤمنين في سلطان الطاغوت وطاعته، ويُحكم قبضته عليهم، ويجعل له سبيلاً عليهم... وهذا كلّه مما نهانا الله تعالى عنه، وأمرنا برفضه.

وخامساً: إنَّ الله تعالى نهانا عن طاعة المسرفين والمفسدين، والغافلين، وأصحاب الأهواء، والآثمين على الإطلاق في المعصية والطاعة. يقول تعالى: ﴿ **وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ** ﴾[٩٦]، ويقول تعالى: ﴿ **وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا وَاتَّبَعَ هَواهُ وَكانَ أَمْرُهُ فُرُطاً** ﴾[٩٧] ، ويقول تعالى: ﴿ **فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً** ﴾[٩٨].

وليس من الصحيح أن نقول إنَّ الله تعالى أمرنا بمقاطعة الظالمين والمسرفين في الظلم والإسراف، فإنَّ النهي عن طاعتهم نهيٌ مطلق، ولا دليل على تقييد هذا الإطلاق بخصوص

الإسراف والظلم. فلابدّ من مقاطعتهم في الصلاح والفساد معاً، إذا كانوا ظالمين مفسدين مسرفين. وليس من عجب أن يأمرنا الله تعالى بمقاطعة الظالمين والمفسدين والمجرمين، حتّى في غير الإفساد والظلم، فإنّ طاعتهم في ذلك تؤدي إلى إحكام قبضتهم على المؤمنين واستحكام مواقعهم ودولتهم وسلطانهم، وهذا ما يبغضه الله ولا يرضى به.

٢ـ الاحتجاج بنصوص الروايات ومناقشتها

ويستعرض هؤلاء طائفة من الروايات لإثبات ما يذهبون إليه من وجوب الرضوخ والطاعة للحكّام الظلمة والمتسلطين على الحكم بالظلم والإرهاب، وقد جمع صاحب دراسات في ولاية الفقيه طائفة من هذه الروايات في كتابه، نستعرض بعضها فيما يلي:

روى مسلم في صحيحه بسنده عن حذيفة بن اليمان، قال: «قلت: يا رسول الله إنّا كنّا بَشرّ فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شرّ؟ قال: نعم. قلت: هل وراء ذلك الشرّ خير؟ قال: نعم، قلت: فهل وراء ذلك الخير شرّ؟ قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنّون بسنّتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع»[٩٩].

وروى فيه أيضاً بسنده، إنّ سلمة بن يزيد الجعفي سأل رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: «يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقّهم ويمنعونا حقّنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثمّ سأله فأعرض عنه، ثمّ سأله في الثانية أو في الثالثة فجذبه الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا، فإنّما عليهم ما حمّلوا وعليكم ما حمّلتم»[١٠٠].

وفي رواية أخرى فيه: «فجذبه الأشعث بن قيس فقال رسول الله (ص): أسمعوا وأطيعوا، فإنّما عليهم ما حمّلوا وعليكم ما حمّلتم»[١٠١].

وفيه أيضاً عن عبادة بن الصامت، قال: «دعانا رسول الله (ص) فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا، ومكرهنا، وعسرنا، ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان»[١٠٢].

قال النووي في شرحه: «في معظم النسخ بواحاً بالواو، وفي بعضها براحاً والباء مفتوحة فيهما ومعناهما كفراً ظاهراً»[١٠٣].

وفيه أيضاً عن عوف بن مالك، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «خيار أئمتكم

الذين تحبّونهم ويحبّونكم ويصلّون عليكم وتصلّون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة. وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة»(١٠٤).

وفيه أيضاً عن أمّ سلمة أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون. فمن عرف برئ ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلّوا»(١٠٥). قيل: إن المراد بقوله «فمن عرف برِئ» أنَّ من عرف المنكر، فله طريق إلى البراءة من إثمه وعقوبته بأن يغيّره بيده أو بلسانه أو بقلبه. وفي رواية أخرى: «فمن كره فقد برِئ»(١٠٦) وعليه فالمعنى واضح.

وفيه أيضاً عن ابن عبّاس، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنّه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية»(١٠٧).

وفيه أيضاً عن نافع، قال: «جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحَرَّة ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمان وسادة، فقال: إنّي لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدّثك حديثاً سمعت رسول الله يقوله، سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»(١٠٨).

وفي كتاب الخراج لأبي يوسف القاضي، عن الحسن البصري، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لا تسبّوا الولاة، فإنّهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنّما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء، فلا تستقبلوا نقمة الله بالحميّة والغضب، واستقبلوها بالاستكانة والتضرّع»(١٠٩).

وفي سنن أبي داود، عن أبي هريرة، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «الجهاد واجب عليكم مع كلّ أمير برّاً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برّاً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر»(١١٠).

إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة في وجوب التسليم لحكّام الجور وعدم جواز الخروج عليهم. وهذه الروايات تشبه بوجه الأخبار المستفيضة الواردة بطرقنا المذكورة في الباب.

: أمام هذا الكم الهائل من الروايات كيف يمكن الحكم بجواز الخروج على الحاكم؟

الشيخ الآصفي: هذه الروايات معارضة بطائفتين من الروايات أقوى دلالة، وأكثر وأصحّ سنداً، وهما: الروايات الآمرة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآمرة بإزالة المنكر ومقارعته باليد، والروايات الناهية عن إعانة الحكام الظلمة، وهما تعارضان الروايات المتقدمة بالصراحة، واليك هاتين الطائفتين من الروايات:

١ـ وجوب الأمر بالمعروف وإزالة المنكر باليد

وهي طائفة واسعة من الروايات صريحة في أنّ المرتبة الأولى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي التغيير باليد، والمرتبة الثانية باللسان، والمرتبة الثالثة بالإنكار بالقلب، وهو أضعف مراتب الإيمان. والمقصود بـ «التغيير باليد» هو إزالة المنكر باستخدام القوة. روى الترمذي عن طارق بن شهاب قال: «أوّل من قدّم الخطبة قبل الصلاة مروان، فقام رجل فقال لمروان: خالفت السنّة، فقال: يا فلان اترك ما هنالك، فقال أبو سعيد: أمّا هذا فقد قضى ما عليه. سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: من رأى منكراً فلينكر بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح[١١١].

ونجد في هذا الحديث «العد التصاعدي» للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أضعفها الإنكار بالقلب، وأقواها الإنكار وإزالة الظلم باليد، في مقابل الروايات التي تذكر «العد التنازلي» للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «القاعد فيها خير من القائم»، حتّى تصل النوبة إلى المضطجع، وهي أقوى الإيمان، حتّى تستقيم للظالمين أمورهم، وتطمئن قلوبهم، وتنتظم لهم البلاد والناس!!

وروى الترمذي في السنن عن أبي سعيد الخدري إن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «إنَّ من أعظم الجهاد كلمة عدلٍ عند سلطانٍ جائر»[١١٢]. وعن النعمان بن بشير قال: «خرج علينا رسول الله (ص)، ونحن في المسجد بعد صلاة العشاء، فرفع بصره إلى السماء، ثمَّ خفض حتّى ظننا أنّه حدث في السماء أمر، فقال: ألا إنّها ستكون بعدي أُمراء يظلمون ويكذبون، فمن صدقهم بكذبهم ومالأهم على ظلمهم فليس منّي، ولا أنا منهم ومن لم يصدقهم بكذبهم، ولم يمالئهم على ظلمهم فهو منّي وأنا منه»[١١٣].

وهذه الأحاديث كثيرة وهي صريحة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

باليد، وإزالة الظلم والظالم بالقوّة، والنهي عن ممالأة الظالم والركون إليه، والأمر بمقاومته ومقارعته بالسيف، وإقامة دولة العدل والحقّ. وهذه الطائفة من الروايات تطابق الكتاب العزيز. وقد أمرنا أن نعرض الروايات إذا تعارضت، على كتاب الله، فنأخذ بما يوافق كتاب الله، ونذر ما لا يطابقه. وقد استعرضنا قبل هذا البحث آيات القرآن الكريم، فلا نعيد.

٢. تحريم إعانة الحاكم الظالم

وهذه طائفة ثانية من النصوص وردت في تحريم إعانة الحاكم الظالم، ولو بقدر مدة قلم، أو تحضير دواة، وتغليظ الإنكار على ذلك ، والتحذير منه. وهذه الروايات كثيرة، وواردة من طريق الفريقين، وهي مؤكّدة لحرمة الركون إلى الظالمين التي قررها الكتاب العزيز.

ولدى التعارض بينها وبين الروايات المتقدمة في السكوت عن الظالمين وقبول ولايتهم وسيادتهم وتحريم الخروج عليهم؛ فإن المرجع هو القرآن. ولا شك في أنَّ القرآن يحذّر من الركون إلى الظالمين أشد التحذير، وها نحن نذكر طائفة من هذه الروايات:

– محمد بن يعقوب، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين(ع) في حديث قال: «**إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين**»[١١٤].

– عن طلحه بن زيد، عن أبي عبد الله (ع) قال: «**العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم**»[١١٥].

– عن محمد بن عذافر، عن أبيه قال : قال أبو عبد الله (ع): «**يا عذافر نبّئت أنّك تعامل أبا أيوب والربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي، فقال له أبو عبد الله (ع) لما رأى ما أصابه: أي عذافر إنما خوفتك بما خوّفني الله عزّ وجل به، قال محمد: فقدم أبي فمازال مغموما مكروبا حتى مات**»[١١٦].

– عن حريز قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: «اتقوا الله وصونوا دينكم بالورع، وقوّوه بالتقية والاستغناء بالله عزّ وجل عن طلب الحوائج إلى صاحب سلطان، إنّه من خضع لصاحب سلطان ولمن يخالفه على دينه طلباً لما في يديه من دنياه أهمله الله عزّ وجل ومقّته عليه، وَوكله إليه فإن هو غلب على شيء من دنياه فصار إليه منه شيء نزع الله جل اسمه البركة منه ولم يأجره على شيء منه ينفقه في حج ولا عتق ولا برّ»[١١٧].

– عن أبي بصير، قال: «سألت أبا جعفر عن أعمالهم فقال لي: يا أبا محمّد لا ولا مدّة

قلم، إن أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله أو حتّى يصيبوا من دينه مثله»(١١٨).

– وروى ابن حجر في «الزَواجر» باب ظلم السلاطين والأمراء والقضاة: «جاء خيّاط إلى سفيان الثوري، فقال إنّي أخيط ثياب السلطان أفتراني من أعوان الظلمة؟ فقال له سفيان: أنت من الظلمة أنفسهم، ولكن أعوان الظلمة من يبيع منك الإبرة والخيوط»(١١٩).

وهذه الروايات كثيرة من طريق الفريقين، وإنْ كانت واردة في تحريم إعانة الظالم والتحذير عنه، حتّى لو كان بقدر مدّة قلم، وتغليظ الإنكار على ذلك، إلا أنّ التأمّل في هذه الروايات يُفضي إلى القول بحرمة الركون للظالم والرضوخ له، والنهي عن قبول سيادته وسلطانه والاعتراف به، والنهي عن الانضواء تحت لوائه في الحرب والسلم، ولا نحتاج إلى تأمّل كثير لنخرج بهذه النتائج من التأمّل في أمثال هذه الروايات.

٣ـ الإجماع ومناقشته

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنّ مسألة الرضوخ والانقياد للحاكم الظالم في غير معصية الله مما تسالم عليه الفقهاء، وأجمعوا عليه من غير خلاف. وقد سمعنا من قبل بعض كلمات هؤلاء. يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم، في التعقيب على رواية عبادة بن الصامت التي مرّت علينا من قبل: «ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محقّقاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا بالحقّ حيث ما كنتم. وأمّا الخروج عليهم وقتالهم، فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنّة لا ينعزل السلطان بالفسق. وأمّا الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنّه ينعزل ـ وحكي عن المعتزلة أيضاً ـ فغلط من قائله مخالف للإجماع»(١٢٠).

ونقل ابن حجر في «الفتح» عن ابن بطّال أنّه قال: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه، فإنّ طاعته خير من الخروج عليه... ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح».

المناقشة

ويكفي في نقض هذا الإجماع خروج سيد شباب أهل الجنّة الإمام الحسين (عليه السلام) علي يزيد بن معاوية وقتاله لجيش بني أمية وشهادته هو وأهل بيته وأصحابه

وأنصاره (عليه وعليهم السلام) في هذه الوقعة. وسيرته (عليه السلام) من الخروج على يزيد حجة على المسلمين، فإنَّ الحسين (عليه السلام) من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس، وطهرهم تطهيرا، وعدل الكتاب العزيز، كما ورد في حديث الثقلين الشهير.

وقد روى الطبري في تاريخه وابن الأثير في «الكامل» أنَّ الحسين(ع) خطب في أصحابه وأصحاب الحرّ، فحمد الله وأثنى عليه ثمَّ قال: «أيّها الناس، إنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّه رسول الله (صلى الله عليه وآله)، يعمل في عباد الله بالإثم والعُدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله. ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمان، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله وحرّموا حلاله، وأنا أحقّ من غيّر»(١٢١).

وخرج على يزيد في وقعة الحرّة التي استباح فيها يزيد حرم رسول الله (ص)؛ خرج على يزيد خيار المسلمين والتابعين وأبناء الصحابة مثل عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة، وعبد الله بن عمرو بن حفص، والمنذر بن الزبير وعبد الله بن مطيع، وكان عبد الله بن حنظلة الغسيل يقول: «والله ما خرجنا على يزيد حتى خفنا أن نرمى بالحجارة من السماء... رجل ينكح البنات والأخوات ويشرب الخمر ويدع الصلاة ويقتل أولاد النبيين»(١٢٢).

وخرج عن هذا الإجماع كبار الفقهاء، منهم أبو حنيفة كما يقول أبو بكر الجصاص «في أحكام القرآن»، يقول الجصّاص: «كان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور، ولذلك قال الاوزاعي: احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف، يعني قتال الظلمة، فلم نحتمله».

وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف على ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله). وسأله إبراهيم الصائغ - وكان من فقهاء أهل خراسان ورواة الأخبار ونساكهم - عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال: هو فرض، وحدّثه بحديث عن عكرمة عن ابن عباس إنَّ النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف، ونهاه عن المنكر فقتل».

فرجع إبراهيم إلى مرو، وقام إلى أبي مسلم صاحب الدولة فأمره، ونهاه، وأنكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حقّ فاحتمله مراراً ثمّ قتله.

وقضيّته في أمر زيد بن علي مشهورة، وفي حمله المال إليه، وفتياه الناس سراً في وجوب نصرته، والقتال معه، وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم بن عبد الله بن الحسن، وقال لأبي إسحاق الفزاري حين قال له: «لم أشرت على أخي بالخروج مع إبراهيم حتّى قتل؟ قال: مخرج أخيك أحب إلي من مخرجك، وكان أبو إسحاق قد خرج إلى البصرة. وهذا إنما أنكره عليه أغمار أصحاب الحديث، الذين بهم فقد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام»[١٢٣].

ويقول الماوردي في «الأحكام السلطانية»: «إذا طرأ «الفسق» على من انعقدت إمامته خرج منها فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة»[١٢٤]. ويقول ابن حزم الأندلسي في «الفصل في الملل والنحل»: «إن امتنع «الحاكم» من إنفاذ شيء من الواجبات عليه، ولم يراجع وجب خلعه، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى: ﴿ **تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾ ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع»[١٢٥].

ولكن بالرجوع إلى التاريخ نجد أن الخروج على الحاكم أدى في بعض الأحيان إلى الفتن دون أن يغير الواقع المنحرف، أو أنه أتى بحاكم أسوأ من سابقه فلعل هذه التجارب الفاشلة تدعو بعض الفقهاء إلى تحريم الخروج؟

الشيخ الآصفي: هذا آخر ما يذكره أصحاب هذا الرأي من الدليل على رأيهم في الانقياد للحكّام الظالمين وتحريم الخروج عليهم. يقول النووي في شرحه على صحيح مسلم: «قال العلماء: وسبب عدم انعزاله و تحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن و إراقة الدماء و فساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه. فلو طرأ على الخليفة فسق قال بعضهم: يجب خلعه إلا أن يترتب عليه فتنة، وحرب. وقال جماهير أهل السنّة من الفقهاء و المحدثين و المتكلمين: لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك»[١٢٦].

ويقول شارح العقيدة الطحاوية: «وأمّا لزوم طاعتهم وإن جاروا؛ فلأنه يترتب على الخروج من طاعتهم من المفاسد أضعاف ما يحصل من جورهم». يقول الشيخ محمد بن

عبد الله بن سبيّل إمام المسجد الحرام في تحريم الخروج عليهم ونزع الطاعة من أيديهم: «سواء كانوا أئمة عدولاً صالحين أم كانوا من أئمة الجور والظلم... فإنّه أخف ضرراً، وأيسر خطراً من ضرر الخروج عليهم»(١٢٧).

ويقول أيضاً في موضع آخر من كتابه: «فإنّ الصبر على جور الأئمة وظلمهم مع كونه هو الواجب شرعاً، فإنّه أخف من ضرر الخروج عليهم ونزع الطاعة من أيديهم، لما ينتج عن الخروج عليهم من المفاسد العظيمة. فربّما كان الخروج سبب حدوث فتنة يدوم أمدها، ويستشري ضررها، ويقع بسببها سفك للدماء وانتهاك للأعراض وسلب للأموال وغير ذلك من أضرار كثيرة ومصائب جمّة على العباد والبلاد»(١٢٨).

المناقشة

أقول: أولاً إن مآل هذا الاستدلال من ناحية فنّية إلى تقديم الأهم على المهم في باب «التزاحم»، ومن دون أن ندخل التفاصيل العلمية الأصولية لباب التزاحم، نقول: إنّ لدينا هاهنا حكمين وهما:

أولاً: وجوب النهي عن المنكر وإزالة المنكر وتغييره ومكافحته، حتى لو تطلب ذلك إراقة الدماء وتحمّل المتاعب.

وثانياً: اجتناب الفتن الاجتماعية التي تؤدي إلى إراقة الدماء وانتهاك الأعراض والإضرار بالناس.

وكلٌّ من الحكمين في وضعه الأولي مطلق؛ أي أن النهي عن المنكر يجب حتّى لو تطلّب إراقة الدماء، وتجنّب الفتن الاجتماعية يجب حتّى في موضع النهي عن المنكر.

وهذان حكمان مطلقان متخالفان، فإذا اجتمعا في موضع واحد كما يحصل في الإنكار على الحكّام الظالمين ومكافحتهم ونهيهم عن الظلم وإزالتهم عن موقع السلطان والنفوذ في المجتمع، فإنّ هذا الإنكار يؤدّي إلى مقارعة الحكّام الظالمين. وبالتالي، إلى سفك الدماء وانتهاك الأعراض والإضرار بالناس بأضرار بليغة، وهو أمر قد حرّمه الله تعالى.

فيجتمع في هذا الموضع إذن حكمان:

– أحدهما وجوب إنكار المنكر وتغييره وإزالته ومكافحته.

– ثانيهما وجوب الاجتناب عن الفتن الاجتماعية والسياسية التي تؤدّي إلى سفك الدماء وانتهاك الأعراض، وبما أن المكلّف لا يقدر على امتثال الحكمين معاً كان لابدّ –بحكم

العقل- من تقديم الأهم على المهم. وبلغة فنيّة: لابدّ من تقييد إطلاق أحد الحكمين، فإذا كان أحدهما أهم من الآخر، فيكون المقيّد هو الآخر لا محالة. فالمدار، إذن في هذه المسألة على تشخيص الأهم من المهم.

وهذا أمر «متغيّر»، يختلف من حال إلى حال، ومن حاكم إلى حاكم، ومن منكر إلى منكر، ومن مجتمع إلى مجتمع، فلا يمكن إعطاء أحكام ثابتة في مثل هذه المسائل. فقد يكون المجتمع صالحاً قوياً ملتزماً بحدود الله وأحكامه وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحاكم الذي يقترف الظلم حاكم ضعيف يمكن إزالته من دون مشاكل وأضرار كبيرة، ففي هذه الحالة يقدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الأمر بالحفاظ على الأنفس والأموال من الفتن والأضرار والهلكة. وقد يكون الأمر بالعكس، فيقدم الحكم بالمحافظة على الأنفس والأموال والأعراض على حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى العموم الأمر يختلف في تحديد الأهم وتشخيص الأهم من المهم بين الحكمين من مورد إلى مورد، ولا يمكن إعطاء حكم عام في هذه المسألة بناءً على هذا الدليل.

ويتفق كثيراً أن الحاكم يمارس أبشع أنواع المنكرات، ويقترفها ويتجاوز حدود الله وأحكامه، وينتهك حرماته سبحانه وتعالى، كما كان الأمر في يزيد بن معاوية، الذي يقول عنه الحسين (عليه السلام) كما في رواية الطبري: «ألا ترون أن الحق لا يعمل به، وأنَّ الباطل لا يتناهى عنه؟ ليرغب المؤمن في لقاء الله محقاً، فإني لا أرى الموت إلا سعادة ولا الحياة مع الظالمين إلا برماً»(١٢٩).

ويقول عنه الحسين (ع): «ألا وإنَّ هؤلاء (يعني بني أمية) قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمان، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا الفيء، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله، وأنا أحقّ من غيّر»(١٣٠).

في مثل هذه الأحوال يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومكافحة المنكر، والعمل على إزالته، مهما تطلّب الأمر، من الدماء والمتاعب والأضرار في الأنفس والأموال. وإصدار أحكام ثابتة وقطعيّة في تحريم الخروج على الحكام الظالمين وتحريم إزعاجهم، وإثارة الفتن في وجوههم، وتحريم مقارعتهم ومقاومتهم، يزيد هؤلاء الحكام إمعاناً في مقارفة المنكرات والظلم والفساد.

وليس شيء أرضى إلى هؤلاء الحكام الذين يقترفون كبائر الإثم، ويمارسون أبشع

أنواع الظلم، من أمثال هذه الفتاوى التي نجدها نحن ـ للأسف ـ في تاريخ الإسلام كثيراً، هذا أولاً؛ وثانياً إنَّ هذا الحكم لو صحّ في بعض موارد باب التزاحم، عندما يكون اجتناب الفتنة أهمّ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو حكم ثانوي طارئ، والحكم الأولي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل على إزالة المنكر، ومكافحته، والنهي عن إطاعة الظالمين والمسرفين، والأمر بالإعراض عنهم ورفضهم، والكفر بهم. وليس من الصحيح الإعراض عن الحكم الأولي الثابت في الشريعة إلى الأحكام الثانوية الطارئة، إلا في مواردها المنصوصة في الشريعة. والحكم الأولي الثابت في الشريعة هو قوله تعالى: ﴿**وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾[١٣١]، وقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً**﴾[١٣٢]، وقوله تعالى ﴿**وَلا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ**﴾[١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً**﴾[١٣٤].

وما ورد في نصوص الروايات البالغة حدّ التواتر المعنوي، وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسعي لإزالة المنكر ومكافحته وتغييره باليد. ففي مسند أحمد بسنده عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «إن الله ـ عزّ وجلّ ـ لا يعذّب العامّة بعمل الخاصّة، حتّى يروا المنكر بين ظهرانيهم، وهم قادرون على أن ينكروه، فلا ينكروه، فإذا فعلوا ذلك عذّب الله الخاصّة والعامّة»[١٣٥]. وفي «نهج البلاغة»: أنَّ علياً خطب الناس في صفين فقال: «أيّها المؤمنون، إنّه من رأى عدواناً يُعمل به، ومنكراً يُدعى إليه، فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ. ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه. ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العُليا وكلمة الظالمين السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونوّر في قلبه اليقين»[١٣٦].

وفي «نهج البلاغة»: «ولعمري ما عَليّ من قتال من خالف الحق، وخابط الغي من إدهان ولا إيهان، فاتقوا الله عباد الله، وأمضوا في الذي نهجه لكم، وقوموا بما عصبه بكم، فعليّ ضامن لفلجكم آجلاً إن لم تمنحوه عاجلاً»[١٣٧]. وروى الصدوق بإسناده عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): «إنَّ الله لا يعذّب العامّة بذنب الخاصّة بالمنكر سرّاً، من غير أن تعلم العامّة، فإذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً، فلم تُغيّر

ذلك العامّة، استوجب الفريقان العقوبة من الله ـ عزّ وجل ـ». قال: وقال رسول الله (ص): «إنَّ المعصية إذا عمل بها العبد سراً لم يضرَّ إلا عاملها، فإذا عمل بها علانية ولم يُغَيِّرُ عليه أضرّت بالعامّة». قال جعفر بن محمد (ع): «و ذلك أنّه يذلّ بعمله دين الله ويقتدي به أهل عداوة الله)[١٣٨].

هذا هو حكم الله تعالى أولاً في مواجهة أئمة الظلم والطغاة والجبابرة الذين يسعون في الأرض فساداً، وأما الموازنة بين الأهم والمهم في الأحكام، فهو أمر ثانوي طارئ، وليس من الصحيح أن نستبدل الأحكام الأولية بالثانوية، إلاّ في مواقعه اللازمة والمحدودة في الفقه.

الدور السلبي لهذه الفتاوى

ولقد كان لأمثال هذه الفتاوى دور سلبي في تاريخ الإسلام في دعم الحكّام الظلمة، وتشجيعهم على الإمعان في الظلم والإفساد، أولاً، وفي إخماد ثورة المظلومين والمعذّبين، وإحباط حركات الثائرين ومقاومة الشعوب المستضعفة والمضطهدة ثانياً.

ولم يكن هؤلاء الحكّام من أمثال معاوية ويزيد، والوليد، وعبد الملك، والحجاج، والمنصور، وهارون، والمتوكّل، وغيرهم يستريحون إلى شيء، كما يستريحون إلى أمثال هذه الفتاوى، فكانوا يمعنون في الظلم والفساد واقتراف الذنوب والمعاصي، وانتهاك الحُرمات، ويجدون في هذه الفتاوى دعة وراحة.

وقد كان هؤلاء الفقهاء يبالغون في تأكيد هذا الرأي وتعميقه في المجتمع الإسلامي إمعاناً في تطمين هؤلاء الحكّام من ناحية ثورات المظلومين وانتفاضاتهم.

يقول سفيان الثوري لأحد تلاميذه: «يا شعيب لا ينفعك ما كتبت حتّى ترى الصلاة خلف كل برّ وفاجر والجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، والصبر تحت لواء السلطان جار أم عدل».

سبحان الله!! كما لو كان إقرار الظالمين على ظلمهم، والسكوت عنهم، وتحمل إسرافهم وبذخهم في بيت المال، وإفسادهم للناس من أصول الدين لا يقبل منه عمله وسعيه إلا به!!!

ويقول علي بن المديني: «لا يحلّ لأحد يؤمن بالله أن يبيت ليلة إلا عليه إمام، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين، والغزو مع الأمراء ماض إلى يوم القيامة، البرّ والفاجر، لا يترك وليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائزة نافذة، قد بَرِئ من دفعها إليهم، و أجزأت عنه براً كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه، وخلف من ولاّه جائزة

قائمة، ركعتان من أعادها، فهو مبدع تارك للإيمان مخالف وليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم يَرَ الجمعة خلف الأئمة، من كانوا برّهم وفاجرهم. والسنّة أن يصلّوا خلفهم، لا يكون في صدورهم حرج من ذلك... إلخ».

وسلام الله على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) حيث يقول في تعريف «العالِم»: «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم»، فإذا تخلّى العالم عن دوره التوجيهي في توجيه وقيادة هذه الحركة، يستلمها الغوغاء من الناس، لا محالة، وتكون لها آثار تخريبية واسعة، بالضرورة كما حدث كثيراً في تاريخ الإسلام المدوّن.

اتجاهان في النهي عن المنكر

هناك اتجاهان ورأيان في الإنكار على الحكّام الظلمة والطغاة وأئمة الجور:

الإتجاه الأول:

الاتجاه الذي يذهب إليه حملة هذا الرأي، وهو الطاعة وحضور الأعياد والجمعات والتأييد والانقياد والاتباع وتحريم الخروج «وأمّا ما قد يقع من ولاة الأمور من المعاصي والمخالفات التي لا توجب الكفر والخروج من الإسلام، فالواجب فيها مناصحتهم على الوجه الشرعي برفق وإتباع ما كان عليه السلف الصالح من عدم التشنيع عليهم في المجالس ومجامع الناس. ثمَّ يقول: واعتقاد أن ذلك (يعني التشنيع) من إنكار المنكر الواجب إنكاره على العباد. وهذا غلط فاحش وجهل ظاهر»[١٣٩].

وهيهات أن يرتدع طغاة عصرنا من أمثال أتاتورك وبهلوي وبورقيبة وصدام وغيرهم، وهم كثيرون، بأمثال هذه النصائح الرقيقة الوديعة.

الاتجاه الثاني:

بعكس ذلك يذهب إلى مقارعة أئمة الظلم والتشنيع عليهم ورفضهم والكفر بهم والنهي عن الركون إليهم كما أمرنا الله تعالى، ففي خبر جابر عن أبي جعفر الباقر (ع): «فأنكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم»[١٤٠].

وفي خبر يحيى الطويل عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام): «ما جعل الله بسط اللسان وكفّ اليد، ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفّان معاً»[١٤١]. وخطب أمير المؤمنين الناس بصفّين فقال: «أيّها المؤمنون إنّه من رأى عدواناً يعمل به، ومنكراً يُدعى إليه، فأنكره

بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق ونوّر بقلبه اليقين»[١٤٢].

ما هو الثابت الإسلامي الذي قد يحلو للبعض تسميته بالضرورة، التي يؤدي إنكارها والاجتهاد فيها واعتبارها غير ثابتة، إلى الخروج من ربقة الإسلام ويدعو الفقيه إلى إصدار حكم الارتداد على أهلها؟ خاصة بالنظر إلى الواقع الإسلامي في أكثر من وسط ومجتمع إسلامي وما يشهده من تفشّي ظاهرة الحكم بالارتداد على الكثيرين هنا وهناك، كلّ ذلك تحت حجة خروج هذا المفكّر وذاك الفقيه من رقعة الدين بذريعة معارضة ثوابت الشريعة وضروراتها الفقهية! يبدو أننا في أمسّ الحاجة اليوم إلى محاولات جادة تساعدنا على منهجة إبداء الرأي وقوننة الحديث عن هذا الموضوع الشائك، بغية إعادة الاعتبار إلى الفكر الإسلامي الذي خسر بعضاً من وجهه المتسالم والمتسامح لحساب تصويره في شكل العنف والخشونة وقمع الحريّات؟

الشيخ الآصفي: الإسلام هو الإقرار بالشهادتين «التوحيد والرسالة». ويذهب أستاذنا المحقق السيد الخوئي (رحمه الله) إلى إلحاق الإقرار باليوم الآخر بالإسلام، استناداً لقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾[١٤٣]، وآيات أخرى من هذا القبيل، بناء على أنّ عطف الإيمان باليوم الآخر على الإيمان بالله يدلّ على أن الإيمان باليوم الآخر شرط في الإيمان، والإقرار به شرط في الإسلام، ولا يتحقق الإيمان والإسلام من دونه.

ومن «ضروريات الإسلام» هي الأمور التي يساوق إنكارها إنكار الرسالة، مثل إنكار وجوب الصلاة، ووجوب صيام شهر رمضان، وإنكار وجوب الحج، وأمثال ذلك مما يعد إنكاره إنكارا للرسالة وتكذيباً للنبي.

وما لم يكن كذلك فليس من ضروريات الدين، فليس إنكار بعض المنكرات، واستحلالها يؤدي إلى الخروج عن الإسلام، وإن كان عن اجتهاد خاطئ، وعلى خلاف معايير الاجتهاد، وبناء على التعريف المتقدم للإسلام، وللضروريات، فمن أنكر أمراً ضرورياً من

ضروريات الدين خرج عن الإسلام، وما لم يكن الأمر كذلك لا يكون إنكاره خروجاً على الدين وإنكاراً للرسالة.

ولابدَّ من إضافة قيد إلى ذلك، وهو أن يكون المنكِر منتبهاً إلى التلازم بين إنكار الضروريات وإنكار الرسالة.

وعليه فإنَّ الموارد التي يصحّ فيها التكفير والحكم بخروج صاحبها عن الإسلام محدودة جداً، ولا يصحّ انتهاك حرمات الناس وسلب الإسلام والإيمان عنهم بسبب الاختلاف في الرأي والعقيدة. ومن أكبر المنكرات في الإسلام نفي الإسلام عن فرد أو عن طائفة من المسلمين بسبب اختلاف في الرأي والعقيدة.

الهوامش:

١ـ الأنفال: ٢٤.
٢ـ البقرة: ٢٥١.
٣ـ الحج: ٤٠.
٤ـ نهج البلاغة، خطبة ٥١.
٥ـ وسائل الشيعة، ١١/ ٥.
٦ـ وسائل الشيعة، ١١/ ٩.
٧ـ البقرة: ٢١٦.
٨ـ الصف: ٤.
٩ـ النساء: ٧٤.
١٠ـ البقرة: ١٩٠.
١١ـ البقرة: ١٩٣.
١٢ـ النساء: ٧٥.
١٣ـ الحج: ٤٠.
١٤ـ الميزان، ٣/ ٣٤٢ـ٣٤٣.
١٥ـ جواهر الكلام، ١٢/ ٨٠.
١٦ـ التوبة: ٢٩.
١٧ـ سنن البيهقي، ٩/ ١٨٢، وبمضمونه صحيح مسلم، ١/ ٣٩.
١٨ـ التوبة: ٨ـ٩.
١٩ـ محمد: ١.
٢٠ـ محمد: ٣٢.
٢١ـ التوبة: ١٢.
٢٢ـ البقرة: ١٩٣.
٢٣ـ الأنفال: ٣٩.
٢٤ـ البقرة: ٢٠٨.
٢٥ـ الأنفال: ٦١.
٢٦ـ البقرة: ٢٠٨.
٢٧ـ البقرة: آية ٢٠٨.
٢٨ـ النور: ٢١.
٢٩ـ النساء: ٦٥.
٣٠ـ الأنفال: ٦١.
٣١ـ النساء: ٧٧.
٣٢ـ الحج: ٣٩ـ٤٠.
٣٣ـ البقرة: ١٩٠.
٣٤ـ البقرة: ٢١٦.
٣٥ـ التوبة: ٥.

٣٦ ـ النساء: ٩٠

٣٧ ـ الممتحنة: ٨.

٣٨ ـ التوبة ١٢٣

٣٩. المبسوط، ٢/ ٥٠ ـ ٥١ .

٤٠. التذكرة، ١/ ٤٤٧ .

٤١. المغني، ١٠/ ٥١٧ .

٤٢. التوبة: ١٣.

٤٣. التوبة: ١٢.

٤٤. التوبة: ٤ .

٤٥. نهج البلاغة، الكتاب ٥٣ .

٤٦. التوبة: ٤ .

٤٧. التوبة: ٧.

٤٨. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٥١ ـ ٥٢، ح ١٠.

٤٩. المصدر نفسه، ر ٢٠ .

٥٠. كنز العمّال، ٧٦٨٢.

٥١. سنن أبي داود، ١/ ٦٢٧، ح ٢٧٥٨

٥٢. سنن أبي داود، ج ٢، ص٤٤ ـ ٤٥ ، باب في الإمام يكون بينه وبين العدوّ عهد فسير إليه كتاب الجهاد. باب الوفاء بالعهد.

٥٣. المصدر نفسه، ص٤٥ .

٥٤. المصدر نفسه، ص٤٥ .

٥٥. سنن أبي، ج ٢، ص٢٠٩ .

٥٦. المصدر نفسه، ج ١، ص٦٢٧.

٥٧. وسائل الشيعة، ج١٩، ب٢٢ باب حكم القصاص، ر ١.

٥٨. تفسير المنار، ١/ ٣١٦ .

٥٩. جواهر الكلام، ٢١/ ٣٨ .

٦٠. التوبة: ٦.

٦١. وسائل الشيعة، ١١/ ص٥٢، ج٢.

٦٢. الحج:٣٩ .

٦٣. البقرة: ١٩١ .

٦٤. الحجرات:٩ .

٦٥. المائدة:٣٣ ـ ٣٤ .

٦٦. الحجرات:٩.

٦٧. النساء:٦٠.

٦٨. النساء:٦٠.

٦٩. إبراهيم:٢٢ .

٧٠. البقرة:٢٥٦ .

٧١. هود:١١٣.

٧٢. الإدهان: المصانعة.
٧٣. الكشاف الزمخشري، ٤٣٣.
٧٤. تفسير القرطبي، ٩/ ١٠٨.
٧٥. الشعراء: ١٥١-١٥٢.
٧٦. الإنسان: ٢٤.
٧٧. وسائل الشيعة، ١١/٤٠٣، ح ١.
٧٨. نفس المصدر، ١١/٤٠٤، ح ١.
٧٩. نهج البلاغة.
٨٠. سنن الترمذي، ٤/ ٤٦٩ - ٤٧٠، كتاب الفتن باب ما جاء في تغيير المنكر باليد واللسان، الحديث ٢١٧٢.
٨١. مسند أحمد بن حمبل، ٣/ ١٠ و ٣/ ٥٤. مسانيد أبي سعيد الخدري.
٨٢. صحيح مسلم، ١/ ٥٠، دار الفكر.
٨٣. سنن ابن ماجة، ٢/ ١٣٣٠.
٨٤. سنن النسائي بشرح السيوطي، ٨/ ١١١-١١٢، دار الحياة التراث العربي.
٨٥. الطبري، ٤/ ٣٠٠، الكامل، ٣/ ٢٨٠.
٨٦. الطبري، ٤/ ٣٠١.
٨٧. المقتل الحسيني للسيد محسن الأمين، ٢٤.
٨٨. الطبري، ٤/ ٣٣٠ والكامل، ٣/ ٢٨٧.
٨٩. صحيح مسلم، ٦/ ٢٢، دار الفكر الإمارة.
٩٠. راجع مسند أحمد بن حنبل، ٢/ ٣٤٤، مسند عبد الله بن عمر، دار إحياء التراث العربي.
٩١. البقرة: ١٢٤.
٩٢. هود: ١١٣.
٩٣. وسائل الشيعة، ج ١١/ ٤٢٢.
٩٤. النساء: ٦٠.
٩٥. وسائل الشيعة، ١٨/ ٩٧.
٩٦. الشعراء: ١٥١ – ١٥٢.
٩٧. الكهف: ٢٨.
٩٨. الإنسان: ٢٤.
٩٩. صحيح مسلم، ٣/ ١٤٧٦، كتاب الإمارة، الباب ١٣، ح ١٨٤٧.
١٠٠. صحيح مسلم، ٣/ ١٤٧٤، كتاب الإمارة، الباب ١٢، ح ١٨٤٦.
١٠١. صحيح مسلم، ٣/ ١٤٧٥، كتاب الإمارة، الباب ١٢، ح ١٨٤٦.
١٠٢. صحيح مسلم، ٣/ ١٤٧٠، كتاب الإمارة، الباب ٨، ح ١٨٤٠.
١٠٣. شرح صحيح مسلم للنووي، ٨/ ٣٤ (المطبوع بهامش إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري).
١٠٤. صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٨١، كتاب الإمارة، الباب ١٧، الحديث ١٨٥٥.
١٠٥. صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٨٠، كتاب الإمارة، باب ١٦، الحديث ١٨٥٤.
١٠٦. صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٨١، كتاب الإمارة، الباب ١٦. الحديث ١٨٥٤.
١٠٧. صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٧٨، الباب ١٣ من كتاب الإمارة، الحديث ١٨٤٩.
١٠٨. صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٧٨، الحديث ١٨٥.

١٠٩ـ كتاب الخراج لأبي يوسف ص١٠.

١١٠ـ سنن أبي داود، ٢/١٧، كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور.

١١١ـ سنن الترمذي، ٤/ ٤٩٦ـ ٤٧٠، كتاب الفتن، باب ما جاء في تغيير المنكر باليد.

١١٢ـ سنن الترمذي، ٤/ ٤٧١، ج رقم ٢١٧٤، كتاب الفتن؛ ورواه ابن ماجة في السنن، ٢/ ١٣٢٩، ج رقم ٤٠١١.

١١٣ـ الترغيب والترهيب، ٣/ ١٩٥.

١١٤ـ وسائل الشيعة ١٢/١٢٨.

١١٥ـ وسائل الشيعة ١٢/١٢٨.

١١٦ـ وسائل الشيعة، ١٢/١٢٨.

١١٧ـ وسائل الشيعة ١٢/١٢٩.

١١٨ـ وسائل الشيعة، ١٢/١٢٩.

١١٩ـ الزواجر لابن حجر، ١/١٣.

١٢٠ـ شرح النووي على صحيح مسلم، ٨/ ٣٤.

١٢١ـ تاريخ الطبري ٧/ ٣٠٠، والكامل لابن الاثير ٤/ ٤٨.

١٢٢ـ تذكرة الخواص ص ٢٥٩.

١٢٣ـ أحكام القرآن، الجصاص، ١/ ٨١.

١٢٤ـ الأحكام السلطانية/ ٧.

١٢٥ـ الفصل، ٤/ ١٧٥.

١٢٦ـ شرح صحيح مسلم للنووي ٨/ ٣٤، المطبوع بهامش إرشاد الساري.

١٢٧ـ الأدلّة الشرعية في بيان حقّ الراعي عن الرعية، ص٢٧.

١٢٨ـ المصدر نفسه، ٦٥ـ ٦٦.

١٢٩ـ تاريخ الطبري، ٧/ ٣٠١.

١٣٠ـ تاريخ الطبري، ٧/ ٣٠٠.

١٣١ـ هود /١١٣.

١٣٢ـ النساء/ ٦٠.

١٣٣ـ الشعراء/ ١٥١ـ١٥٢.

١٣٤ـ الإنسان/ ٢٤.

١٣٥ـ مسند احمد، ٣/ ١٩٢.

١٣٦ـ نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٥٤١، الحكم ٣٧٣.

١٣٧ـ نهج البلاغة، صبحي الصالح، خطبه ٢٤، ص ٦٦.

١٣٨ـ وسائل الشيعة، ١١/ ٤٠٧.

١٣٩ـ الأدلة الشرعية في الحق الراعي والرعية، ٦٢ـ ٦٣، والكلام للشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري من علماء الوهابية.

١٤٠ـ وسائل الشيعة، ١١/ ٤٠٣.

١٤١ـ وسائل الشيعة، ١١/ ٤٠٤.

١٤٢ـ نهج البلاغة، حكمة ٣٧٣.

١٤٣ـ النساء: ٥٩.

نظرية اللاعنف والتغيير السلمي
بحث عن الجذور الإسلامية
في حوار مع الأستاذ جودت سعيد

: ننطلق في سؤالنا الأول من الإشكالية القديمة المتجددة، ألا وهي المفارقة الكبيرة بين الفكر الإسلامي، حيث يقول القرآن الكريم لا إكراه في الدين ويقول أيضاً: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين أن تبروهم وتقسطوا إليهم..﴾ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى نلاحظ التهمة التي يوجهها المستشرقون وغيرهم إلى الإسلام حول انتشاره بالسيف، وكذلك ما يلاحظ في وضعنا الراهن أيضاً من عنف يمارس باسم الإسلام أو يوصم به. ما رأيكم تجاه هذه المفارقة؟

الأستاذ جودت سعيد: من الضروري التمييز بين الفكر، وبين ممارسته في الواقع التاريخي، فكثيراً ما توجد هوة كبيرة بين الاثنين. ولابد من تسليط الضوء على هذه الظاهرة؛ لأن الاشتباه والالتباس فيها يضيع المقاصد الأساسية، ويُستَخدم كمشوش على الدين. ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ دليل قطعي يدل على عدم إمكان تغيير العقيدة بالإكراه والقوة، وهو يدل على أن الله سبحانه حصَّن العقل عن ورود الإكراه إلى ساحته. وأنا كنت أقرأ هذه الآية وكنت أتمنى أن يتبين لي الرشد من الغي في هذه المتاهة، ولم أكن أعرف أن اللاإكراه هو الرشد الذي به تبين من الغي؛ هذا من ناحية النص لكنه من ناحية التعامل مع الإنسان، نجد أنه بالإكراه لا يعطي إلا

* كاتب ومفكر سوري

أقل ما يمكن، وبإقناعه يقدم لك ماله ونفسه: **﴿إن الله اشترى من المؤمنين أموالهم وأنفسهم﴾**.

النبي لم يأت إلا بالإقناع ولم يكن معه مال، أو غيره من المغريات، وإنما خاطب عقول الناس، ومنع الناس من الدفاع عن أنفسهم؛ لأن عالم الأفكار لا يدخل إليه العنف. وبمجرد أن نريد تغيير الفكر بالعنف نكون قد دخلنا إلى ملة الغي. روح الله في الإنسان قابل للتغيير بالتأمل في العواقب، وفي التاريخ وهذا ما يمتاز به الإنسان عن غيره من مخلوقات الله؛ لهذا لا يوجد في الإسلام: «**أسلم وإلا قتلتك**».

وما يعلن الإسلام عليه الحرب الشديد قائلاً: **﴿ومن يولهم يومئذ دبره فقد باء بغضب من الله﴾**[(١)] أو قوله تعالى: **﴿مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة وما متاع الحياة الدنيا من الآخرة إلا قليلاً﴾**[(٢)]. هذا الحث الشديد على القتال موجه ضد الذين يغتالون العقل ويحاولون فرض أفكارهم بالقوة على الناس، والجهاد والعنف إنما شُرِّع لإزالة العنف والإكراه الذي يُمارَس ضد العقل. ولهذا قال الله سبحانه: **﴿قاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾** الفتنة هي تعذيب الإنسان من أجل دينه، أو أفكاره، أو عرقه، وليس من أجل ممارسته العدوان على الآخر. فما دام هناك من يمارس العدوان والاعتداء يجب على المسلمين الذين صنعوا مجتمع الرشد، أن يدافعوا عن هذا المضطهد برفع الإكراه عنه، حتى ولو بالقتال، وليس هذا أمراً خاصاً بالمسلمين بل هو عام لكل البشر. إذاً، شعار **﴿قاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾** هو فكر عالمي ولا يعمل في دائرة المسلمين وحدهم.

☒: يتبين لي من كلامكم أنكم تعتقدون أن ما جرى تاريخياً كان إما محاولة لفتح الطريق أمام الإسلام ضد من يلزم الناس بالبقاء على الكفر، أو للدفاع عن المسلمين، أليس كذلك؟

الأستاذ جودت سعيد: لقد كنت حريصاً في إجابتي عن السؤال الأول على إثبات الفكر الإسلامي، وأما التطبيقات التي حدثت بعد ذلك فلها شأن آخر، فبعد أن نتفق على عدم إمكان دخول الإكراه إلى عالم الأفكار، بجميع وسائل الإكراه والإغراء، بعد ذلك نكون قد حصَّنا عالم الفكر العقيدة، وتوصلنا إلى أن الدين هو الإسلام وهو ما جاء به الأنبياء جميعاً. يقول الله تعالى: **﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا**

الطاغوت﴾[3] بعد ذلك قال: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**، وشرح بعد ذلك قائلاً: **﴿فمن يكفر بالطاغوت﴾** الذي هو الإكراه ويؤمن بالله الذي لا إكراه في دينه فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها. وبعد هذه الآية يأتي قوله تعالى: **﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾**[4].

هذا إذاً، هو الفكر الإسلامي وما جرى من تطبيقات لا يتحمل مسؤوليتها الفكر الإسلامي، وإنما نلاحظ فرقاً كبيراً بين الفكر والممارسة. فالمعتزلة العقلانيون عذَّبوا أحمد ابن حنبل لإنكاره خلق القرآن. تاريخنا مليء بالظلمات من هذه الناحية. ومن هنا، أعتقد أن فكرة قتل المرتد ليس لها أصل في القرآن ولا في حديث صحيح.

حتى إذا كان الارتداد عن فطرة؟

الأستاذ جودت سعيد: ما دام لا يلجأ إلى العنف والإكراه لا يجوز قتله، ولا فرق بين المسلم وغير المسلم من هذ الناحية، فمن يلجأ إلى الإكراه لفرض فكره يقاتَل كما يقاتَل غيره. إذاً، لا نقاتله لأجل دينه الذي اختاره، وإنما لأجل ممارسته.

ألا يعد إنكار الدين وإظهار الكفر ممارسة وفعلاً كأي فعل آخر؟

الأستاذ جودت سعيد: هو عمل، لا يؤاخذ عليه؛ ولذلك نلاحظ أن القرآن يجادل الكفرة في كل أفكارهم.

ولكننا نجد في التاريخ الإسلامي حروباً بعنوان حروب الردة؟!

الأستاذ جودت سعيد: لم تكن حروب الردة لأجل ارتدادهم، وإنما لأنهم هاجموا المدينة، ولولا يقظة المسلمين لكانوا قضوا عليهم.

تريد أن تقول: إن قتالهم إنما كان لأجل ردتهم السياسية لا الدينية؟

الأستاذ جودت سعيد: نعم، نعم، لأجل ردتهم السياسية وممارستهم؛ لأنهم كانوا يريدون القضاء على المجتمع الإسلامي الذي تكوَّن حديثاً، وما كان من هذا المجتمع إلا أن دافع عن نفسه. [حفظ الدماء والنفوس من أساسيات الفقه الإسلامي]. ولكن أين هذا مما نحن فيه الآن؛ من القواعد الإسلامية المقررة في الفقه أن الحدود تسقط بالشبهات ونحن الآن نثبت الحدود بالشبهات. وحاصل ما أريد قوله: إن المسلمين جميعاً بعيدون فكرياً عن العنف ولا نجد في التاريخ الإسلامي من تبنى العنف ونظّر له إلا الخوارج الذين خرجوا

على الحاكم الشرعي الراشد، واستباحوا دمه، ونحن الآن في العالم الإسلامي، دخلنا في ملة الخوارج من دون أن نعلن عن ذلك.

: كلمة الجهاد مصطلح يراد منه الحرب ونجد في بعض الآيات أن الله سبحانه رتب الهداية على الجهاد، كما في قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[٥] أليس في هذا ربط ما، بين الإيمان والحرب والعنف؟

الأستاذ جودت سعيد: أرجع هنا إلى الشيء الذي بدأتُ به، علنيا أن نؤمن بما أشرت إليه وهو لزوم تحرير الفكر من أي ممارسة تضغط عليه لتسيِّره في اتجاه محدد. ولهذا عندما ينتصر المسلم على غيره عليه أن يبقي له الحق في اعتناق دينه الذي يرغب باعتناقه، وعندما نمارس القوة بدل الإقناع نكون، قد دخلنا في عالم الظلام والظلمات. هكذا أفهم الإسلام ولن يسألني الله عن ساداتنا وكبرائنا، بل يسألني ماذا فعلت بهذه الرسالة التي بعثت محمداً(ص) بها إليك.

والمسلمون دخلوا عالم الظلمات من عهد معاوية إلى يومنا هذا؛ لأن الحكم صار يفرض بالقوة وبالوراثة الأمر الذي لم يفعله الراشدون، حيث لم يأتوا بأولادهم إلى السلطة رغم أنه كان لهم أولاد. ولقد أحسن المسلمون في عدم تسميتهم لأولئك الذين جاؤوا إلى الحكم بالقوة بالراشدين. وأما الشيء الذي أشرت إليه، فإنني أرى أن كلمة الجهاد عامة تشمل الجهاد بالفكر وهو الأساس.

: لقد عُرِفَ في الفقه الإسلامي تقسيم الجهاد إلى قسمين: ابتدائي ودفاعي. ولكن بناء على ما تقولون لا يبقى هناك جهاد ابتدائي.

الأستاذ جودت سعيد: الجهاد لابد له من مبرر، فإذا وجد هذا المبرر، يصبح الجهاد جائزاً. وأهم مبررات الجهاد هو الإكراه الذي يمارَس على الناس، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين؛ ولهذا لا يمكن أن يكون هناك جهاد ابتدائي بمعنى خوض الحرب للدعوة إلى الإسلام؛ لأن الدين لا يفرض بالقوة، فالدين الذي يفرض بالقوة ليس ديناً، كما أن الكفر الذي يفرض بالقوة ليس كفراً: ﴿**إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾. والمهم هو إعطاء فرص متكافئة للإيمان والكفر، للحق والباطل، وعلينا أن لا نخشى من انهزام الحق أمام الباطل لو تساوت الفرص بينهما، فهذا سوء ظن بالله وبالحق.

نحن علينا أن نتعرف على الله الذي نفخ روحه في الإنسان وسخر له الكون والمادة،

ومكّنه من معرفة القوانين الحاكمة في الطبيعة ليستفيد منها في حياته، ولكن ما جاء به الإسلام وميزه عن غيره من الدعوات، هو أنه يشتمل على علاج الأمراض الفكرية، وهذه وظيفة الأنبياء. ولهذا عندما يقول الله تعالى: ﴿**في قلوبهم مرض**﴾ ليس المراد منه مرض هذه العضلة الموجودة في الصدر، وإنما هو المرض الأخلاقي. ولا زال الإكراه مستمراً إلى يومنا هذا ومثاله الأبرز ما يسمى بحق الفيتو في الأمم المتحدة. أنا عشت هذه الأفكار وحررتها ولا أخشى انهزام الإسلام، وإنما نحن الذين ننهزم، وأفكارنا هي التي تنهزم.

☒ ألا تؤمنون بضرورة الربط بين الإسلام والمسلمين إلى حد ما؛ أي ألا ينهزم الإسلام عندما ننهزم؟ ولو على مستوى الواقع الخارجي؟ ولا أتحدث على المستوى الفكري المحض؟

الأستاذ جودت سعيد: الإسلام له نكهته الخاصة وجاذبيته المميزة، فمع كل قبائحنا وتخلفنا العلمي والعملي، استطاع الإسلام أن يخترق كل الحواجز، فغارودي مثلاً تقلب بين المسيحية والماركسية وصار أستاذاً فيها، ثم أسلم بعد ذلك. ومثال آخر روبرت كوين مستشار الأمن القومي زمان نيكسون أعلن إسلامه، فليست القوة والتقدم العلمي هما اللذان يحققان للإسلام قدرته على الإقناع. ﴿**وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى**﴾(٦).

الأنبياء كانوا يتمنون الديمقراطية ليتمكنوا من نشر دعواتهم؛ ولذا أنا أعتقد أن مفهوم ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ مقولة تحولت إلى جزء أساسي في كل دساتير الدول الراقية. ومن هنا، نجد كثيراً من المفكرين الغربيين يعترفون بهذه الحقيقة فتوينبي – المؤرخ البريطاني المعروف – يسجل هذه الحقيقة وهي أن الإسلام أقر منذ ١٤٠٠ سنة ما أقرته بريطانيا في العصور المتأخرة.

☒ هذه الصورة المشرقة التي ترسمونها للإسلام أمر مسلم، نحن المسلمين نؤمن بها ويعترف بها الآخرون أيضاً، ولكن عندما ننظر إلى الواقع من حولنا نلاحظ تفاوتاً هائلاً بين الفكر وبين الممارسة. ما سبب هذا التفاوت؟

الأستاذ جودت سعيد: عندما استلم معاوية السلطة، وهيأ لابنه خلافته وفي القصة المعروفة أن أحد جلاوزته قال: «**هذا أمير المؤمنين وإن هلك هذا، فهذا أمير المؤمنين**». وأشار إلى ابنه يزيد، و«**من أبى فهذا وأشار إلى السيف**». نحن رجعنا إلى القوة والجاهلية، وهذا بعينه ما يمارس في الأمم المتحدة حيث إن خمسة ما من مائة، هم الذين يتحكمون بالعالم، وهذا أمر غير شرعي فالشرعية تفويض من الناس.

ولقد أصدرت السفارة الأميركية في دمشق في نيسان ٢٠٠١ نشرة عن الإسلام بعنوان «**الإسلام في الولايات المتحدة**». تقول هذه النشرة إن الإسلام هو أعظم دين حيوي يكتسح العالم. وتقول: إنه خلال سنة واحدة دخل إلى الإسلام عشرون ألف أميركي. وهذا قبل أحداث أيلول. وهذه الأحداث رغم أضرارها، إلا أنها تمثل دافعاً عند الناس للاطلاع على الإسلام.

☒: **أشرتم إلى الحركات الإسلامية في بعض كتاباتكم في مقام مناقشتها ولكن من الواضح أن بعض هذه الحركات تستوحي موقفها من العنف، ومن الآخرين، من الكتاب والسنة، فإذا كان الإسلام متسامحاً إلى هذه الدرجة، فمن أين أتت هذه السلوكات العنيفة؟**

الأستاذ جودت سعيد: عندما يتحدث القرآن عن التثليث عند المسيحين يقول: ﴿**وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا...**﴾(٧) وهنا نقول: إن الإسلام جاء بأشياء لم تكن مألوفة عند غيره كرفضه لفكرة العشائرية حيث نجد أن النبي(ص) يقول لعمه: «**يا عم اعمل لنفسك إني لا أغني عنك من الله شيئاً**». ولكننا رجعنا إلى العشائرية بعد فترة وجيزة.

هؤلاء الخوارج مرقوا من الدين كما وصفهم النبي(ص) – كما يمرق السهم من الرمية وحاربوا الإمام الشرعي، الذي أعتبرُه مَعْلَماً من معالم الحق؛ لأجل الفتن التي صارت في عصره، يقول هذا الإمام عندما سُئِل عن الخوارج: **أكفار هم؟ يقول: من الكفر فروا**». وقال أيضاً: «**لا تقتلوا الخوارج بعدي، فإنه ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه**». هذا الكلام له وزن ثقيل. وهذه الأحداث تشرح الأفكار الحقيقية، فلم يقاتل (ع) الخوارج لأنهم اختلفوا معه بل لأنهم سفكوا الدم الحرام. ومن هنا، قال فيما روي عنه: «**لا تبدؤوهم بقتال حتى يسفكوا دماً حراماً**». هذه الأفكار العظيمة عجز الشباب الإسلامي عن فهمها بعد أن ذهب مجتمع الرشد، وعجز المسلمون عن تفهم سنن الله، وفهموا الإسلام فهماً خوارقيا. وهذه مشكلة نبهني إليها محمد إقبال فمنه فهمت أن الإسلام بشَّر بعصر العلم: ﴿**هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ رغم أنه أتى قبل عصر العلم.

☒: **تفرقون في بعض كتاباتكم بين الخروج والجهاد هل لكم أن توضحوا هذا الفرق؟**

الأستاذ جودت سعيد: كل من يريد أن يفرض سياسته بالقوة هو خارج، سواء كان ابتداء أم تغييراً لسياسة موجودة، فعندما جاء النبي(ص) إلى المدينة لم يكن عنده قوة،

ووصف الله صلح الحديبية بالفتح في سورة الفتح. إذاً، هذه هي نظرة الإسلام إلى الفتح. وعندما سئل عمرو بن العاص الذي هو داهية من دواهي العرب، عن سبب تأخر إسلامه كان يقول: «**كان لنا قادة يفكرون ويقررون، فنتبعهم. وبعد أن هلكوا فكرنا فرأينا أن الإسلام حق فآمنا**». ولا أدري فعلاً مدى صدق نيته في ذلك.

☒: عندما يأتي الحاكم ويفرض نفسه على الناس بالقوة، كيف يستطيع هؤلاء أن يغيروه؟ وهذه هي المشكلة الأساس عند كثير من الحركات الإسلامية.

الأستاذ جودت سعيد: عليهم استنان سنة الرسول في ذلك؛ ولذا ليس سيد الشهداء هو من يغتال الحاكم ويقتل بعد ذلك. الطريق الأفضل هوكما يقول الله سبحانه لموسى(ع): **﴿إذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو أن يخشى﴾**(8).

☒: الأولوية كما تقولون، للقول اللين والحوار، وهذا من بديهيات الإسلام. ولكن عندما تستنفذ جميع الوسائل وتسد سبل الحوار والوصول إلى التفاهم، ألا يجوز في مثل هذه الحالة ممارسة العنف والخروج كما تسميه؟

الأستاذ جودت سعيد: أنا أعتقد أنه يمكن حل المشكلة من غير خروج؛ لأنك إذا شرّعت الخروج صار قانوناً، فيمكن أن يأتي أحد بعدك ويفرض نفسه على الناس بالقوة، ولكن عندما تغير بالسلم ويأتي من يحاربك، فتستطيع أن تحارب لتدافع عن مجتمعك.

☒: جيد ولكن عندما يُمنَعُ الناس من إبداء رأيهم ولا يُعطَون فرصة لطرح أفكارهم وإقناع الناس بها...

الأستاذ جودت سعيد: عليه أن يبدي رأيه وليقتل بعد ذلك وهذا هو سيد الشهداء.

☒: ولكن هل واجب المؤمن أن يقتل دائماً؟

الأستاذ جودت سعيد: هذا هو الطريق الصحيح الذي ينبغي أن يستشهد الإنسان من أجله، وهذا ما فعله ياسر وسمية زمن الرسول(ص) قتلوا من دون أن يدافعوا عن أنفسهم...

☒: ولكن قد تكون إمكانيات الدفاع عن النفس غير موجودة.

الأستاذ جودت سعيد: عبد الرحمن بن عوف جاء إلى الرسول وقال له: كنا ندافع عن

أنفسنا في الجاهلية ولم يكن يتجرأ علينا أحد، والآن تمنعونا من الدفاع عن النفس. نعم، يجوز الاستفادة من الدفاع عن النفس بعد أن يتشكل مجتمع الرشد، وأما قبل ذلك، فلا.

أنا أؤمن بوجود دارين دار الإكراه ودار اللاإكراه ففي سورة إبراهيم: **﴿قال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا﴾**(٩) معنى هذا أن هذا المجتمع لا يقبل إلا من على ملته.

هل هذا الموقف السلبي من العنف بكل صوره صحيح؟

الأستاذ جودت سعيد: لا، ليس الموقف السلبي من العنف صحيحاً، فإنني أؤمن بجواز اللجوء إلى العنف لأجل حماية مجتمع الرشد، أو لرفع الإكراه عن الناس كما تقول الآية: **﴿ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء الذين لا يستطيعون حيلة ويقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾**(١٠)، إذاً ليس باب العنف والقتال مسدوداً بشكل كامل.

إشكالية دار الإسلام ودار الكفر مازالت قائمة إلى الآن فمنذ فترة أفتى بعضهم بوجوب الهجرة من فلسطين؛ لأنها دار كفر في المقابل هناك من يدعو إلى الجهاد والتشبث بالأرض. أين أنتم من هاتين المقولتين؟

الأستاذ جودت سعيد: نحن ارتددنا عن الجهاد الصحيح بعد معركة صفين فكل المعارك التي حصلت بعد صفين لم تكن مشروعة.

طبعاً تستثنون الحرب مع الخوارج؟

الأستاذ جودت سعيد: نعم هؤلاء يجوز قتالهم؛ لأنهم خرجوا على الحاكم الشرعي. ولكن الخروج على الحاكم غير الشرعي بالعنف غير شرعي أيضاً. وهذا يصدق فيه توصية النبي(ص) بكسر القوس عندما تصبح الحرب بلا أهداف واضحة، وإنما في أكثر الأحيان دنيوية.

قرأت لكم نصاً تستشهدون به لتحريم الخروج على الحاكم حتى لو جلد ظهرك، ولكن أليست فكرة الدفاع عن النفس من البديهيات؟

الأستاذ جودت سعيد: هذا الكلام الذي أقوله، قد يصعب فهمه و قبوله ولكنه قاعدة، فعندما كان الناس يبايعون الرسول(ص) على الإيمان بالله وبالرسول وقول الحق، حيثما كانوا لا يخافون في الله لومة لائم، وعلى عدم الطاعة في المعصية.

أنا أعتقد أنه عندما يتفق جماعة في ليل على مؤامرة على الحاكم، فهم بين خيارين إما أن ينجحوا فيصيروا آلهة كالحاكم السابق، أو يفشلوا فيعدموا كخونة. أنا أكفر بهذا النمط من العمل السياسي، ولكن مع الأسف هذا ما نعيشه من زمن بني أمية إلى يومنا هذا، قتلنا بني أمية ونبشنا قبورهم، ولم يتغير شيء جاء بعدهم بنو العباس فكانوا أسوأ من أسلافهم.

ولكن ألا تجد أن الإنسان قد يصبح مضطراً إلى الخروج؟

الأستاذ جودت سعيد: لا يجوز الخروج واللجوء إلى العنف إلا بشروط، أهمها تأسيس مجتمع الرشد، فالنبي(ص) منع أصحابه من الدفاع عن أنفسهم، وبعد الهجرة إلى المدينة يقول الله تعالى: ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله...**﴾[١١].

ولكن عندما يتم التوافق على الاحتكام إلى الناس بالانتخابات، فيأتي حاكم متسلط ليمنع عن ما ارتضاه الناس بأكثريتهم الساحقة، ماذا تقول لهؤلاء؟ وأمثلة ذلك كثيرة من الماضي والحاضر، هل نقول لهم اصبروا واسكتوا؟

الأستاذ جودت سعيد: يقدم لنا التاريخ نماذج وسنن رائعة، ولانزال نشهد سنن الله في المجتمعات إلى يومنا هذا. ﴿**قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**﴾[١٢].

أستطيع الإشارة إلى الخميني عندما كان يواجه الشاه الذي كان يمنع التجول، فيطلب الخميني منهم أن ينزلوا ويناموا في الشوارع، وهذا حدث جديد في تاريخ البشرية، حيث إستطاع الإيرانيون أن يطردوا الشاه، من دون اللجوء إلى العنف فكانوا يقدمون الورود للجنود. وهذه آية من آيات الله: ﴿**وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون**﴾[١٣]. نعم، هذا خيار مكلف، فقد قتل في يوم واحد خمسة آلاف رجل وستمائة إمرأة. وأذكر أنه زارني أحد الإخوة الإيرانيين، فقلت له: لقد صنعتم شيئاً لا تعرفون قيمته بشكل كامل. ولم نستطيع نحن أيضاً فهمه لنقتبسه منكم، ولم تستطيعوا كذلك تصديره إلينا. ونحن لم نعرف أن هذا سنة إلهية، وفسرناه على أنه كرامة من الله للخميني ولكنه سنة. وبالعودة إلى سؤالك عدد الذين قتلوا حتى الآن في الجزائر أكثر من مائتي ألف إنسان...

ألا يتحمل الحاكم مسؤولية ذلك؟

الأستاذ جودت سعيد: الخميني غيَّر أقوى الحكام من دون عنف؛ لأنه لم يعتمد على القوة وإنما اعتمد على الإيمان ومن هنا، لا يمكن أن يحصل إنقلاب في إيران.

تقولون في كتاب مشكلة العنف أن الجهاد كالحدود يحتاج إلى قاضٍ وحاكم. ولكن عندما لايقوم الحاكم بوظيفته ويمنع الناس من القيام بوظيفتهم؟

الأستاذ جودت سعيد: لا يستطيع الحاكم أن يمنعك من القيام بواجبك وإلا تكون قد ضيقت واسعاً، فلا تنحصر سبل مقاومة الحاكم الظالم بأسلوبه هو؛ أي بالعنف ومن هنا، يقول رسول الله(ص): « **سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر**»، فعندما نعلِّم الشباب هذا الأسلوب من الاستشهاد الذي فعله الشعب الإيراني بأمر الخميني وانتصر، يمكن لنا أن ننتصر على كل مشاكلنا، ولا يقدر الحاكم على منعنا من أداء الواجب.

ترون أن من شروط الجهاد أن يكون المجتمع الإسلامي متميزاً، ما هي شروط تميز المجتمع الإسلامي؟

الأستاذ جودت سعيد: هناك شروط في المجاهِد فليس كل من حمل بندقية مجاهِد. وفي المقابل توجد شروط للمجاهَد ضده، فلا يجوز إشهار السلاح في وجه كل الناس ومجاهدتهم. وقد قلت هذا لأحد رجال الدين المسيحيين الذي سألني عن إمكانية التوفيق بين اللاعنف، وبين فكرة الجهاد التي هي من الأصول الإسلامية الأساسية. فقال ما هي شروط الجهاد؟

قلت: له الشرط الأول أن يُصنع مجتمع الرشد بموافقة الأكثرية.

فقال: كفى لا تذكر شيئا آخر.

أنا أؤمن أن الديمقراطية هي الحل الأمثل، ولهذا تخاف أمريكا منها ولا تساعد الناس على تحقيقها في العالم الثالث. وأما شرط المجاهد ضده، فهو أن يحاول فرض نفسه على الناس بالقوة، ففي هذه الحالة يجوز قتاله ومجاهدته، ولا أعتقد أن أحدا يعترض على هذا.

ومتى يكون المجتمع مجتمعاً راشداً أو متميزاً كما تقولون؟

الأستاذ جودت سعيد: عندما لا يلجأ الناس إلى العنف، ولا يمارسونه يتحول المجتمع إلى مجتمع راشد.

: **هل تعطي الأكثرية مشروعية للحاكم أو الفكرة؟**

الأستاذ جودت سعيد: المسلمون يستشهدون بقوله تعالى ﴿**...وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ...**﴾[١٤] إذا الديموقراطية والأكثرية لا يمكن أن تكون معياراً للحق أو المشروعية. ولكن في مقابل هذا الكلام علينا التأمل في قوله تعالى: ﴿**بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون**﴾[١٥]، حيث توحي هذه الآية بلزوم إعلان الحق وتبليغه. وتشير إلى أن الإعراض عن الحق ناتج عن الجهل به وهذا أمر مهم إلا أن الناس يغفلون عنه؛ لأنهم يسلِّمون أن القوة لها دور ويعطونها من القيمة ما لم يعطها الله الذي أعطى للعقل الدور الأساس.

إذاً، علينا أن نرجع إلى الإسلام ونحترم روح الله في الإنسان، فإنك إذا ألغيت روح الله في الإنسان، وألغيت عقله تكون قد ألغيت الإنسان، وأرجعته إلى شريعة الغاب، الأمر الذي حاربه الإسلام وحاربه الأنبياء السابقون.

ومن هنا نجد التشابه بين دعوة عيسى (ع) إلى إدارة الخد الآخر بعد ضرب الأول وبين دعوة النبي (ص) إلى عدم الدفاع عن النفس قبل تأسيس مجتمع الرشد؛ حيث يقول: «**صبراً آل ياسر**» عندما عُذِّب ياسر وسمية حتى الموت، ولم يأخذ عمار بثأر أبيه. وكذلك قول الله تعالى: ﴿**كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة**﴾[١٦] والحاصل أنه لا يجوز استخدام العنف قبل تكوين مجتمع الرشد فالنبي يريد تأسيس مجتمع يحمى فيه الإنسان باللين.

: **هل يمكن القول: إن لديك موقفاً سلبياً من العنف بكل أشكاله، وحتى في حالة الدفاع عن النفس.**

الأستاذ جودت سعيد: الدفاع عن النفس ممنوع بغير شروطه، وظروفه الملائمة، فلا يجوز لك أن تدافع عن نفسك في حالة عدم توفر الشروط ولذلك منع رسول الله ياسراً من ذلك، ونهى أيضاً عبدالله بن عوف عندما طلب الإذن في الدفاع عن نفسه وقال له: لا تدافع عن نفسك ما دمت أنا معك.

: **أليس هذا كما يقول الفقهاء قضية في واقعة؟**

الأستاذ جودت سعيد: لا، هذا معنى توحيد الله؛ أي أن لا يفرض الله فكره على الناس، وإنما احترمهم، ولذلك انتصر عليهم وانتشر الإسلام بسرعة هائلة.

: ولكن نحن نتحدث عن الدفاع عن النفس، ألا يحق للإنسان أن يدافع عن نفسه في مجتمع غير راشد، ويتأكد السؤال إذا لاحظنا أن المجتمعات الإسلامية اليوم ليست مجتمعات رشد كما تقولون ؟

الأستاذ جودت سعيد: نعم لا أشم في هذه المجتمعات رائحة الرشد، فعندما تدافع عن نفسك تكون كالمعتدي تماماً . علينا أن نغير من غير استخدام القوة، وهذا ما فعله الرسول غيَّر الناس أولاً، وبعد أن أسس مجتمع الرشد بدأ بالحرب؛ أي بعد أن تحققت ثنائية دار الكفر ودار الإسلام ،أو الدار التي يحترم فيها عقل الإنسان والدار التي لا يحترم فيها هذا العقل؛ لأن دار الشرك هي الدار التي يجعل فيها القوة والعنف شريكاً للّه .

: بناءً على هذا الكلام ما فائدة قوانين العقوبات والحدود والقصاص وغيرها من القوانين التي يمارس فيها العنف؟

الأستاذ جودت سعيد: عندما يصنع مجتمع الرشد، إذا ما بدر عدوان من أحد على أحد فالقضاء هو الذي يرد العدوان .

: ألا يجوز لنا أن نطبق قانون العقوبات في مجتمعاتنا؟ إذا كان ذلك جائزاً ألا تسميه دفاعاً عن النفس ؟

الأستاذ جودت سعيد: لا، أنا لا أسميه دفاعاً عن النفس أنا عندما أقدم اللص للمحاكمة أكون قد خضعت للقانون الذي يدعوني إلى ذلك، ولكن عندما لا يحميني القانون، لا أدافع عن نفسي وإنما أصبر كما صبر رسول الله على الدعوة؛ ولهذا عندما كان يقول له أبو طالب: يا عم لا تحملنا ما لا نطيق .كان يقول (ص): أنا لا أحملك ما لا تطيق أنا سوف أصبر على هذا حتى يظهره الله .

: ولكن عندما لا نكون في مقام الدعوة، الآن مثلاً عندما يستأثر الحاكم بأموال الناس ويقوم بكثير من التصرفات غير المقبولة ، ألا يحق لهذا المحكوم المكبوتة أنفاسه أن يعترض بغير الكلمة؟

الأستاذ جودت سعيد: نعم إلا بالكلمة؛ لأنه لو دافع عن نفسه وانتصر لا يتغير شيء، كم مرة فعلنا ذلك وبقيت الأمور كما هي بل تعقدت أكثر.

: ولكن إذا قمنا بتجربة وفشلت لماذا لا نكرر التجربة لعل الظروف لم تكن مؤاتية؟

الأستاذ جودت سعيد: مشكلة العالم الإسلامي لا تحل بالعنف، فقد جربنا ذلك مرات ومرات منذ ١٤٠٠هـ. أعود وأكرر لا يمكن أن يبنى مجتمع الرشد بالعنف والقوة والإكراه، الدين الذي نبشر به بالإكراه لا يكون دينا صحيحا أو راشداً.

☒: تقولون إن أفكاركم تُرفَض باعتبار أن الناس يعيشون تحت ضغط الأفكار الأخرى العنيفة، وربما يكون الأمر كذلك، ولكن لماذا لا تتهمون فكرتكم، ألا ترون فيها ضرباً من المثالية؟

الأستاذ جودت سعيد: لا ليست مثالية فتغيير عقلية الناس وثقافاتهم يحتاج إلى وقت طويل، فلم تتحول المجتمعات إلى مجتمعات ديموقراطية في لحظة واحدة وبعد الثورة الفرنسية مباشرة. الثورة تأكل أبناءها؛ لأنهم نبتوا على العنف، فلهذا لا بد أن تخرج العنف من القلب أولا، حتى يمكن للإنسان أن يحترم الديموقراطية، وإلا لماذا تُزوَّر الديموقراطية في العالم الثالث؟ السبب الوحيد هو أننا لا نحترم رأي الآخر وصوته. أنا أقول للعالم العربي إن الوحدة الأوروبية هي نموذج أقرب إلى الله وإلى الدين مما نحن عليه، وكثير من الدول الإسلامية كالمغرب وتركيا وغيرهما يتمنون لو يقبلون في الوحدة الأوروبية؛ لأن فيها كلمة سواء، ومن ساواك بنفسه ما ظلمك.

والقرآن يأمر بالعدل الإحسان؛ لهذا لما قال الله تعالى: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾**[١٧] هنا بالعدل والإحسان، ولا تظن أن الله ينهى عن المعاملة بالبر والإحسان. وهذا سوف يتحقق حتماً؛ لأن البشرية لا تزال تعيش في مرحلة الطفولة. المطلوب في الدرجة الأولى هو إقناع الناس، وستترك القوميات وغيرها من العناوين لتتوحد الإنسانية جمعاء.

أنا أعتقد أن العالم العربي والإسلامي كله، سوف يسير على طريق إيران التي نبذت قومية عريقة في التاريخ، ويممت صوب الإسلام واتخذوه أساساً لثورتهم. ولكن الآن بدأ النزاع بين الإصلاحيين والمحافظين، بين الذين يفهمون كتاب الله على أساس آيات الله في الآفاق ولا يخافون أن ينهزم دين الله إذا أعطينا حرية الكتابة للناس وبين غيرهم.

☒: أليس هذا النزاع والحوار دليل عافية؟

الأستاذ جودت سعيد: نعم هو دليل عافية إذا لم ينتكس، ويتحول إلى العنف. لهذا عندما

حصلت اغتيالات للمثقفين تم اعتقال بعض الأشخاص وأنهيت القضية وستر بعضهم بعضاً وكأنهم تعاهدوا أن لا يلجأوا إلى العنف ثانيةً.

ما هو الضمان للوصول إلى هذا المستوى من الرقي، والاحتكام إلى العقل؟

الأستاذ جودت سعيد: الوعي هو الضمان الأول والتبليغ لنشر هذا الوعي: **﴿بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته...﴾**[١٨] يقول الرسول(ص): «**بلغوا عني ولو آية لئن يغدو أحدكم إلى المسجد ويتعلم آية من كتاب خير له من ناقة عشراء**»[١٩].

ولكن عندما أمنع من التبليغ؟

الأستاذ جودت سعيد: عندها أكون كابن آدم أقول كلمة الحق، وأقول للحاكم اقتلني إن شئت. الآن أنا أقول للحكام العرب: إن ما عليه أوروبا أفضل مما أنتم عليه واقتلوني إن شئتم.

في موضوع حوار الحضارات ماذا يستطيع الإسلام أن يقدم لسائر الحضارات؟

الأستاذ جودت سعيد: حوار الحضارات لا يمكن أن يتم، إلا عندما تسود الديمقراطية العالم أنا أقول لأمريكا عندما تتحول الأمم المتحدة إلى ديمقراطية، عندما لا يعود هناك أي حق فيتو لأي دولة من الدول، عندها يمكن أن يبدأ حوار حقيقي بين الحضارات؛ لأن حق الفيتو مناقض لحقوق الإنسان نحن نريد أن يتغيّر هذا؛ لأنه انتهاك للديمقراطية.

بعض الناس يرى أن القوة تمنح صاحبها نوعاً من المصداقية والتأثير في الآخر، حتى ولو لم يكن محقاً في دعواه. الآن مثلاً نحن نقبل ما يقدمه لنا الغرب القوي مهما كان من، الملبس والمأكل إلى غير ذلك من نتاجات الغرب الثقافية.

الأستاذ جودت سعيد: هنا قانون إلهي يمكن اعتباره من آيات الله وسننه الجارية، وهو ما عُبِّر عنه في القرآن بقوله: **﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد وثمود الذين جابوا الصخر في الواد... الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد * فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك لبالمرصاد﴾**[٢٠] قانون ربك لبالمرصاد يجري ويمكن تطبيقه على شاه إيران مثلاً، وعلى أمريكا إنها زائلة حتماً كما زال الاتحاد السوفياتي.

النبي(ص) يقول: «**إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق**

الضعيف أقاموا عليه الحد». فمن يفعل ذلك سيهلك، وقد يطول ذلك إلا أنه واقعٌ لا محالة.

وما أريد أن أنبهك إليه، هو: أنه بناء على قاعدة لا إكراه في الدين لا يمكن أن تفرض المعتقدات بالقوة على الآخرين، فالقوة ليست معياراً للحق، لقد كان يملك الاتحاد السوفياتي من السلاح ما يمكّنه من تدمير الأرض ثلاثين مرة، ومع كل ذلك تقوَّض من الداخل من دون أن يهاجَم من الخارج، السبب الوحيد هو أنهم كانوا يمارسون الإكراه في الدين. وهذه آية من آيات الله العظمى وأنا لا أفسر الإكراه في الدين كما يفهمه المفسرون، أنا أفهم منه الاتحاد السوفياتي وما شابهه، وليس هذا تاريخاً نقرأه وإنما شاهدناه بأعيننا، وفي المقابل اليابان بلد صغير، أنا أتذكر يوم استسلام اليابان بدون قيد أو شرط، ثم بعد سنتين أو ثلاث بدأت نهضة اليابان، وصارت قوة عظمى في العالم. وهذا أيضاً من آيات الله ولكن ﴿**وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون**﴾.

عندما أتحدث في هذه الأمور يقفز أحدهم ويقول لي: «**هؤلاء سوف يذهبون إلى النار، ونحن سوف نذهب إلى الجنة**». وقد نسي أننا نعيش في نار الدنيا قبل الآخرة.

☒: تعرفنا حتى الآن على بعض الملامح الفكرية لكم، ولكن لو سألنا الأستاذ جودت سعيد أن يعرف نفسه بكلمات مختصرة، ماذا يقول؟

الأستاذ جودت سعيد: ولدت بين المسلمين ودرست أمام مشايخ الأزهر عشر سنوات ثم بعد ذلك لما قرأت إقبال، وجدت نهضة جديدة، يشكو هو نفسه من عدم فهمها؛ حيث كانوا يظنونه شاعراً ويطلبون منه أن يمدح فلاناً وفلاناً، وعلى أي حال، عندما قرأته تفتحت لي آفاق جديدة، فبدأت بقراءة التاريخ واكتشفت أنه شيء كبير جداً، فهو مرجع القرآن. انظروا تاريخ الماضي، وأنظروا الحاضر، وانتظروا المستقبل.

☒: يقال عنكم إنكم متأثرون بمالك بن نبي ماذا تقولون؟

الأستاذ جودت سعيد: مالك فتح علي فتحاً كبيراً جداً؛ لأنه عرفني بالقرآن بشكل مختلف تماماً، لأنني بمعرفتي الإسلامية استطعت أن أفهم الفكر بشكل منفصل عن اللغة، فالشمس لها أسماء بقدر عدد اللغات، إلا أن حقيقتها واحدة، كذلك مالك بن نبي كتب في الكثير من الموضعات من بينها «قابلية الاستعمار»، وهذه محطة أساسية من المحطات الثقافية والفكرية عنده؛ فاليابان وألمانيا خرجتا من الحرب منهزمتين، ومع ذلك لم تستعمرا، الياباني ليس مسيحياً ولا يهوديا ولا مسلماً، وإنما من أولاد آدم ﴿**ليس بأمانيكم وأماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به**﴾.

أنا أعتقد أن سبب انقطاع النبوات هو أن التاريخ صار يدل على الخطأ والصواب. أنا كنت أُعتبر قبل أربعين سنة خائناً وعميلاً للاستعمار الأمريكي، وفي ذلك الزمان ما كنت أستطيع إقناع أحد من الناس بأفكاري. وعندما كتبت «مذهب ابن آدم» لم أجد من يطبعه حتى تبرع شابان بطباعته على نفقتهما، وكسد الكتاب، وأما الآن، فقد صار الموضوع مطروحاً.

هل هناك ربط بين ما تدعون إليه وبين الدعوات اللاعنفية الأخرى؟

الأستاذ جودت سعيد: أبداً، لا ربط لذلك لا بغاندي، ولا بغيره، أنا ربطت ذلك بالقرآن والتاريخ. ومن لا يفهم التاريخ لا يمكنه فهم القرآن.

من كل ما تقدّم أجد أنه لا يمكن تصنيفك ضمن دائرة اللاعنفيين؛ حيث إنك تؤمن بالجهاد لكن ضمن ضوابط محددة، ولكن ما رأيكم بالعمليات الاستشهادية؟

الأستاذ جودت سعيد: العمليات الاستشهادية من وجهة نظر الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان لا مشكلة فيها، بل هي من أرقى أنواع التضحية، وأما من جهة الإسلام فإن مشكلتنا داخلية، حيث إننا لو حررنا فلسطين، فماذا سوف يحصل؟ ألم يحرر الجزائريون الجزائر، ثم بعد ذلك إلى أين وصل الجزائريون. إسرائيل عرض لمرض، وليست هي المرض الأساس، وزوالها لا يزيل المشكلة، ولا ينهي المرض.

ولكن لو فرض أنه عرض علينا زوال اسرائيل ثم بعد ذلك نتفرغ لمشكلاتنا وأدوائنا، ماذا تقول؟

الأستاذ جودت سعيد: أنظر يا أخي، أعتقد أنه بمجرد أن يثق بعضنا ببعض، سوف نصبح أمة مؤثرة في العالم أجمع، ولكن مشكلتنا أننا نخاف من بعضنا؛ لأننا نبذنا الأمانة، وفي سبيل الله فعلنا ذلك! كل حاكم من حكامنا يريد أن يصبح هارون الرشيد، عندما نخرج من ملة الخوف من بعضنا والتخوين لبعضنا سوف يكون العالم كله لنا.

ومن لا يعرف التاريخ يعتقد أن هذه البؤرة دائمة، ولكن بمراقبة التاريخ نفهم أن الحروب الصليبية أسست دولاً في هذه المنطقة، ثم بعد ذلك زالت. وإسرائيل ستزول حتماً، إلا أنها ليست هي المشكلة الأولى.

النبي(ص) عندما جاء كانت الحروب بين العرب تطول ٤٠ سنة وأكثر ربما، كحرب داحس والغبراء والبسوس وغيرها. وانتصار أي طرف من هذه الأطراف لم يكن ليغير

واقع الجزيرة العربية، وعندما جاء النبي(ص) أزال هذه العلاقات كلها، وأتى بعلاقات جديدة، لكننا تركناها وعدنا إلى حروب داحس والغبراء.

والآن هل يجب علينا السكوت وانتظار تحقق السنة الإلهية القاطعة بزوال اسرائيل؟

الأستاذ جودت سعيد: لا، لا نسكت بل نقول لهؤلاء الأبطال جزاكم الله خيراً، وندعو الدول العربية جميعاً للقيام بواجب مساعدة هذا الشعب، لكن لا ننسى أن إسرائيل ليست هي المشكلة الأساس. فلترسل جميع الدول العربية والإسلامية الاستشهاديين والمجندين. إلا أن المشكلة الأساس داخلية عندما نصبح نحن في الدول العربية ديمقراطيين يمكن أن تحل الكثير من مشاكلنا، وأنا مع الأسف لا أجد بلداً ديمقراطياً بين الدول العربية جميعاً، فالبلد الديمقراطي لا يغزو جاره، والبلد الديمقراطي لا يمكن أن يحكمه ديكتاتور.

بمناسبة الحديث عن الديمقراطية، هل ترون أن الدول العربية غير مؤهلة حتى الآن لممارسة الديمقراطية؟

الأستاذ جودت سعيد: مع كل أسف أقول نعم، وهذه حقيقة تفقأ العين. أنظر كيف يغيرون الدساتير بين يومٍ وآخر، فلا الشعوب واعية، ولا الحكام مستعدون، والمأساة الكبرى هي وضع المثقفين والعلماء، فليس عندنا من الثقافة ما يكفي لفهم العالم. ولكننا بدأنا الآن نعود إلى جادة الصواب.

يبدو أنه تربطك بالدكتور البوطي صداقة، إلا أنه يختلف معك في طريقة فهمك للقرآن والإسلام عموماً، فهو يرى أنه لابد من فهم الإسلام بالرجوع إلى مصادره الأصلية لا على أساس الفكر والآيات الآفاقية وغير ذلك.

الأستاذ جودت سعيد: لا ضير في اختلاف الآراء، فالناس لا يخرجون من قالبٍ واحد ولكن زارني وزرته، وأنا أهديته كتاب «مذهب ابن آدم الأول»، وطلبت منه أن يصحح أخطائي فيه إن كان فيه أخطاء، فكتب كتابه الجهاد، ولم يكن رداً على كتابي، ألفتتني في هذا الكتاب فكرة واحدة، إنما اعتبرها تغييراً كبيراً وهي أنه لا يرى الكفر جريمة في الإسلام. وهذا الكلام بناه على أساس فقهي في دائرة المذاهب الأربعة، وهو يقول إن الحنبلي والمالكي والحنفي اتفقوا على أنه لا يقتل الإنسان لأجل كفره، والشافعي له وجهان.

: بارك الله فيكم وجزاكم خيراً. نشكركم على ما أعطيتمونا من وقتكم.

الأستاذ جودت سعيد: أيدكم الله بروح من عنده. يقول عبد الوهاب عزام الذي ترجم إقبال إلى اللغة العربية: «**آليت على نفسي أن لا يدعوني أحد إلى الحديث عن إقبال، إلا وأجبت**» وأنا بدوري آليت على نفسي أن لا يدعوني أحد إلى الحديث عن هذه القضايا إلا وأجبت إلى ذلك.

الهوامش

١ ـ سورة الأنفال: ١٦.

٢ ـ سورة التوبة: ٣٨ .

٣ ـ سورة النحل: ٣٦ .

٤ ـ سورة البقرة: ٢٥٧ .

٥ ـ سورة العنكبوت :٦٩.

٦ ـ سورةسبأ: ٣٧ .

٧ ـ سورة التوبة: ٣٠ .

٨ ـ سورة طه: ٤٣ و٤٤ .

٩ ـ سورة إبراهيم: ١٣.

١٠ ـ سورة النساء: ٧٥.

١١ ـ سورةالحج: ٣٩.

١٢ ـ سورة آل عمران: ١٣٧.

١٣ ـ سورة يوسف: ١٠٥.

١٤ ـ سورة الأنعام: ١١٦.

١٥ ـ سورة الأنبياء: ٢٤.

١٦ ـ سورة النساء: ٧٧.

١٧ ـ سورة الممتحنة: ٨.

١٨ ـ سورة المائدة: ٦٧.

١٩ ـ سورة الفجر: ٦ ـ ١٤.

المقاومة والانتفاضة بين ضغوطات الحاضر واستراتيجيات الآتي

(في حوار مع الدكتور هشام شرابي)

: نبدأ سؤالنا حول أصل فكرة المقاومة. في ظل هذا الواقع المأزوم إلى حد كبير، وفي ظل هذا الموقف السلبي تجاه كل ما هو مسلح أو عنفي بجميع ألوان العنف والذي كثيراً ما يوصف بأنه عنف أو إرهاب، وكأنها صبغة تطلق على أي عمل يراد منه تغير واقع معين بوسيلة عنفية، تجاه هذا الواقع الضاغط دولياً، وحتى محلياً وإقليمياً هل يمكن التنظير فكرياً لمقولة العنف والمقاومة.

الدكتور شرابي: مقولة المقاومة في مثل المقاومة الفلسطينية ضد احتلال قائم من شعب غريب، مفهوم ليس هو عربي ولا هو إسلامي، إنما هو مفهوم إنساني، حتى قيام أيديولوجية محاربة الإرهاب هذا المفهوم لم يكن عليه أي إلتباس فجأة نرى المفاهيم تنقلب رأساً على عقب وعلى رأسها مفهوم الإرهاب.

أصبح واضحاً ولم يعد سراً أن أمريكا بإدارة بوش تحت هيمنة اليمين المتطرف الأمريكي الإنجيلي الديني المتطرف والفئات العاملة لمصلحة إسرائيل في الولايات المتحدة، وبينها العديد من ذوي المراكز المرموقة في هذه الإدارة استطاعت أن تحول اللغة ذاتها بنفسها في صالح سياسة خارجية قائمة على محاربة الإرهاب، ولو أعدنا ترجمتها إلى اللغة المفهومة عالمياً كما كنا نعرفها قبل ١١ أيلول فسوف نجد أنها، تريد أن تحارب باسم الإرهاب كل من يقف

في وجه هذه السياسة، وثانياً استعمالها لمد سيطرتها على هذه المنطقة الغنية بموقعها الجيوسياسي، بنفطها وسائر خيراتها وقامت بتحالف شيطاني بكل معنى الكلمة مع نظام فاشستي في إسرائيل يمثل عسكرياً القوة العظمى في المنطقة. هذه هي قراءتي لموضوع العنف، ومفهوم الإرهاب، وسياسة الولايات المتحدة في إدارة بوش إزاء هذه المنطقة.

: هناك محاولات لربط ما يسمى بالعنف والإرهاب بالأيديولوجيا وتحميل الدين مسؤوليته، هل ترون أن من واجب المثقفين الرد على هذه المقولات فكرياً وفلسفياً، أم أن هذه الإشكالية سياسية محضة ليس لها أي عمق أيديولوجي؟

الدكتور شرابي: الموضوع ليس موضوعاً فلسفياً أو نظرياً أو أيديولوجياً؛ إنه موضوع سياسي اقتصادي استراتيجي، هناك مصالح هيمنة أمريكية على الموارد والمواقع في هذه المنطقة، وعالميا هناك تحالف مع العدو الأول المحتل المستعمر الذي يمثل رأس حربة الغرب الاستعماري القديم على هذه الأرض، والذي هو إسرائيل. أنا هكذا أفهم هذه المعادلة.

: إلا أنهم يختبئون وراء مقولة الإرهاب ومحاربته والدفاع عن حقوق الإنسان، ورد العدوان على الأبرياء الذين تعتدي عليهم الأحزاب والمنظمات الإسلامية استناداً إلى خلفيات فكرية تبيح العنف وقتل الأبرياء؟!

الدكتور شرابي: من طبيعة هذا المنطق الاستعماري الجديد، هذا المنطق الذي يدعم السياسة الجديدة، وهي سياسة جديدة بكل معنى الكلمة إنها سياسة أصبحت كما نشر في الصحف علناً، أصبحت تستهدف العدو وتستبيح ضربه عسكرياً، وبكل الوسائل حتى قبل أن تتأكد من أن العدو الذي تسميه يعد لضربها، من خلال اتهامه بجريمة ليس هناك أي برهان محسوس على ارتكابه لهذه الجريمة، أو هذه النية لارتكاب الجريمة هذا شيء لن يقبله العالم، لن تقبله الدول الأوروبية أيضاً، ولكن تقوم عليه الآن هذه السياسة المجنونة التي يتكلم بها هذا الرجل الأحمق، الغبي، الجاهل الذي أصبح بصدفة من الصدف رئيس أكبر دولة في العالم، لن يقبل العالم هذه السياسة لمدة طويلة، وهذا موضوع آخر.

: دكتور، يبدو أننا كعرب أو مسلمين بشكل عام سواء كنا عرباً، أو غير عرب بعيدون عن الرأي العام الغربي والأمريكي خصوصاً، وكأنه هناك حاجز بيننا؛ وبينهم بحيث هم مستعدون لقبول عدونا أكثر مما هم مستعدون لقبولنا يخطر ببالي أنه ربما نوع من الشبه

في طبيعة الكيان الأمريكي؛ حيث إنه شعب استعمر أرضاً ادعى أنها أرض بلا شعب، وإسرائيل بنيت بالطريقة نفسها، هل هذا التشابه هو المبرر أم هو ضعفنا نحن؟

الدكتور شرابي: تاريخياً الذي تقوله صحيح إلا أن الامريكيين الموجودين هناك لا يفكرون بهذه الأمور؛ أي الأجيال السابقة هي التي قتلت ودمرت الشعوب التي خضعت للولايات المتحدة كما حصل في أستراليا، وكما حصل في مناطق أخرى في جنوب أمريكا الأجيال الحاضرة لا تفكر في هذا الموضوع، ولا تعتبر نفسها مسؤولة عنه، إنما هناك تراث من القيم والعادات التي تجعل الأمريكان يتباهون بما يقول به الإسرائيليون في صراعهم مع الإسلام والعرب يعني يشعرون أن اليهود هم بالفعل الضحية، وأن الفلسطينيين والعرب الذين يشكلون الأكثرية الساحقة هم من كانوا يريدون أن يسحقوا إسرائيل. نحن نتعامل هنا مع ما يسمى بالإنكليزية (myth) أسطورة يعني قصص لا أساس لها، إنما مقبولة كنوع من الحقيقة أو التعبير، عن تجربة تاريخية لمجتمع ما، فهذا عامل بلا شك، إنما العامل الأهم بنظري لتكوُّن هذا الحاجز الذي يقف بيننا وبين تفهم الرأي العام الأمريكي والأوروبي لقضايانا وموقفنا يرجع إلى شيئين أساسين:

أولاً: علاقتنا مع الأوروبيين والأمريكيين هي علاقة شعب غريب بشعوب غريبة بثقافة كان لها صراع طويل عريض مع الثقافة الغربية الانسانسية هذه موجودة.

والأمر الثاني: هو أنه في آخر ثلاثين أو أربعين سنة، وقعت الصحافة ووسائل الإعلام في أوروبا وخصوصاً في أمريكا بيد يهودية معظمها متأثر بوجه النظر الإسرائيلية، وكانت هذه إحدى الوسائل التي تمكنت بها إسرائيل، ومن يدعمها في أوروبا من اليهود المحليين في فرنسا وبريطانيا، ويهود أمريكيين، من فرض سياساتها المختلفة في الدفاع عنها، وفي استعمال أنجع وسائل هذا الدفاع، وهو تشويه سمعة العرب، والإسلام، والفلسطينيين، وإظهار هذا العدو العربي الإسلامي الفلسطيني، بأشكال مختلفة تبلورت في هذا المفهوم، وهو أن من يعادي إسرائيل لم يعد فقط معادياً للسامية، بل هو معاد للإنسانية، كإرهابي؛ أي إنسان لا يستحق الشفقة.

☒ **هل يحمل المستقبل تباشير خير في إمكانية تغيير هذا الرأي العام الأمريكي، والغربي بشكل عام، أم لا يبدو أننا قادرون على التأثير في المدى المنظور؟**

الدكتور شرابي: الرأي العام في أوروبا أسهل بكثير من الرأي العام في أمريكا، والتغيير في أوروبا ممكن، وأصبح هناك تيارات تعيد النظر ولها تأثير، وكذلك إلى حد ما

في أمريكا ومع الزمن لا بد أن تظهر الحقيقة، وأن يفهم الرأي العام الغربي إجمالاً هذا الموضوع إنما في المدى القصير من هذه المرحلة التي نعيشها لن يتغير هذا الوضع، لن يتغير طالما بقينا غير قادرين على مواجهة إسرائيل والولايات المتحدة من موقع قوة، من موقع تكاتف يجعلنا قادرين على استعمال قوانا، وإمكاناتنا البشرية، والمادية في التأثير على الولايات المتحدة، وجعلها تغير من موقفها المستهتر بنا كشعوب، كأمم عربية وإسلامية؛ ضعفنا هو مصدر الخطر الأول إزاء هذه المواجهة.

: دكتور باعتبارك مراقباً يقيم في قلب هذا الرأي العام في جامعاته وبين مثقفيه ما هي أبرز نقاط هذا الضعف، هل هو المال، هل هو الاقتصاد، هل هو القدرة على الإقناع، هل هو الإعلام واللغة التي نخاطب بها الآخر، ما حقيقة هذا الضعف الذي نعترف به دائماً، وما هي السبيل لتجاوزه؟

الدكتور شرابي: أنا أستطيع الحديث عن العالم العربي أكثر مما أتحدث عن العالم الإسلامي ككل، إنما أظن العوامل الأساسية ذاتها، أهمها الفجوة الهائلة بين الفئات الحاكمة الممسكة بالسلطة والثروة في هذه الأقطار المحتلة، وهذه الدول والدويلات، وبين شعوبها هذه الدول تستغل - هذه الكلمة الأساسية التي لا أجد غيرها لوصف هذا الواقع المرير الذي نحن فيه - تستغل كل ما في سلطتها، وكل ما في يدها بما فيه المصالح القومية، والوطنية للبقاء في المركز التي هي فيه، مركز القوة السياسية، واحتكار الثروة، والتمتع بما يجنيه هذا الشيء لها كنخب.

هذا هو الوصف بشكل أو بآخر للوضع الذي نحن فيه، ضعفنا هو في حالة كهذه تهدر المليارات سنوياً من ثروة العرب من قبل هذه الفئات، على ماذا؟ على جيوش لا تستعمل إلا ضد شعوبها، على مخابرات لا تستعمل إلا للتجسس على شعوبها، ولشراء أسلحة متطورة من الطائرات والصواريخ، وما إلى ذلك لا بقصد تدعيم الأمن القومي، إنما هو وسيلة أساسية لجني الربح من خلال هذه الصفقات، وهي بالمليارات من الدولارات، والدول الأوروبية والأمريكية يعرفون مع من يتعاملون؛ ولذلك هناك استهتار إن لم نقل احتقار واضح، لمن يتعاملون معه من أكبر الدول العربية والإسلامية.

: بعد هذا العرض المؤلم لواقع الدول العربية والإسلامية، يحق لنا التساؤل حول الاستراتيجيات التي تعتمدها هذه الدول، هل تعتقدون أن ثمة خياراً استراتيجياً وهل هو واحد أو متعدد؟ وهل تندرج المقاومة ضمنه أم لا؟

الدكتور شرابي: لا يمكن أن تكون هناك استراتيجية واحدة تسير في ظلها الأنظمة العربية من دون وجود جامعة تجمع هذه الدول في رؤية واحدة وأهداف واحدة، واتفاق على تحديد واضح لما تهدف إليه هذه الاستراتيجية وهو تحقيق الأمن القومي العربي. هناك استراتيجيات عديدة كلها تصب في المصلحة القطرية، علاقة الدول العربية مع الولايات المتحدة لا تقوم على أساس أنها دول تمثل شعوباً واحدة، يضمها وطن واحد ورؤية واحدة كما هو الحال مع الدول الأوروبية، بل علاقات ثنائية. فأمريكا أو الدول الاوروبية لا تنظر إلى وطننا العربي وإلى شعوبنا العربية كمنطقة واحدة لها مصالح واحدة، وثقافة واحدة، إنما كدول أو دويلات صغيرة تلعب بها، ولا تكترث بما يصدر عن الجامعة العربية من ادعاءات حول أن الجامعة العربية هي مؤسسة لها رؤية واحدة.

فهم يعرفون أن كل الاتفاقات العربية من ضمنها اتفاق الدفاع المشترك، موضوع على الرف، يعني هناك فصل كامل بين المسلك اللفظي، والمسلك الفعلي، عالمان لا علاقة بينهما.

: لو انتقلنا إلى الجانب العلمي النظري هل هناك دراسات تقدم عبر مراكز متخصصة لتطرح رؤية استراتيجية بديلة عن هذا الواقع الذي لا يحمل أية رؤية واضحة تجاه المستقبل؟

الدكتور شرابي: يوجد دراسات عديدة المركز الاستراتيجي في الأهرام مثلاً مركز محترم، أنا تحدثت في أبو ظبي في مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية. هناك عدة مراكز.

: هذه المراكز التي أشرتم إليها وغيرها يغلب عليها الطابع والهم القومي، ألا ترون ضرورة اعتماد خيار ما فوق قومي لمواجهة هذا الواقع العالمي؟

الدكتور شرابي: العالم بأجمعه بما فيه العالم العربي ما زال يقوم على النظام الدولي الذي ليس هناك حتى الآن نظاماً غيره، وهو نظام الدولة الوطنية والسيادة الوطنية، أي الذي يسمونه (Nation State)، عندما نقول الأسرة الدولية، من نعني لا نعني القبائل والشعوب التي ليس لها دولة، لا نعني إلا الشعوب التي لها دولة ولها علم، الشعوب التي هي عضو في الأمم المتحدة.

العالم ما زال يعيش تحت حكم الغاب بعلاقاته الدولية وقد أصبحنا الآن بعد قرنين ونصف من العلاقات الدولية القائمة على هذا الأساس نتمتع، بشرعيات معينة، قوانين

معينة لأساليب الحرب والتعامل الأسرى، القوانين أصبحت الآن أوسع وأعمق في محاربة المجرمين في ما يسمى جرائم حرب وفي اختراق حقوق الإنسان إلى آخره.. إنما ما زلنا كمجموعات دولية ذات سيادة مطلقة لا يحكمها حاكم، ولا يحق لأي أحد أن يتدخل فيها.

الآن نحن في العالم العربي نحن الفلسطينيون لا نتمتع بهذه السيادة بكل معناها، نحن الفلسطينيون ليس لدينا دولة، لذلك نحن ليس لدينا وجود في هذه المجموعة، نحن نعيش خارجها، نريد دولة حتى ندخل في المجموعة الدولية؛ لكي نسترجع حقوقنا. العالم العربي لا يمكن أن يتخلى الآن عن نظام سياسي لا زال سائداً في العالم، سيأتي يوم إن شاء الله يصبح العالم إنسانية واحدة، وتتوحد شعوب الأرض، لكن حتى ذلك الحين يجب أن نصارع ليل نهار لتثبيت أمننا القومي، وسيادتنا الوطنية، والقومية، والفلسطينية، بناء دول نستطيع من خلالها أن نصبح بين شعوب العالم قادرين على صيانة مصالحنا. هذا هو المفهوم السياسي لهذا الواقع.

☒: ما أقصده تحديداً من سؤالي الأول هو الإشارة إلى ضرورة الخروج بقضية فلسطين من طابعها العربي إلى الإطار الأوسع الإسلامي على الأقل، خاصة أن ما يقدمه العالم الإسلامي قد يفوق بكثير ما قدمه العرب لهذه القضية، ألا يدعونا هذا إلى الانفتاح على هذا الالم للاستفادة من إمكانياته؟

الدكتور شرابي: حتما يجب أن نعتمد على غير العالم العربي - ولكن يجب أن نراهن على العالم العربي، وبنظري على الكفاح والمقاومة الفلسطينية، وأعني بالوطن العربي الشعوب والأنظمة القائمة، هذا هو إطار أو سياق الصراع الذي نحن نعيش فيه.

دعني أضعها بوضوح أكثر، لا شك أن العالم الإسلامي له دور مهم في هذا الصراع يعني إني الآن لا أشجع ولا أدخل في النقاشات التي تهدف لتحديد أن هذا التيار، أو ذاك التيار هو التيار الصائب، أنا أقول: إن التيارات والحركات الوطنية، والدينية في فلسطين هي حركات مقاومة في المكان الأول، ويجب أن لا تدخل في محادثات، أو جدل أيديولوجي على أساس من معه الحق، ومن هو الصائب. نحن نعالج قضية، بيتنا يحترق، وهدفنا هو إطفاء هذه النار في هذا البيت، لذلك يجب تتضافر الجهود والعمل على إبراز الايجابيات، ولنترك السلبيات إلى أجل آخر، إلى سياق آخر. في سياق المقاومة في سياق مجابهة إسرائيل وأمريكا يجب أن نتجنب هذا الموضوع هذا موقفي وموقف العديدين.

أود طرح سؤال مركب من سؤالين:

أولاً: كيف تقيمون أداء المقاومة الفلسطينية من الانتفاضة الأولى إلى الثانية؟

ثانياً: إلى متى تتوقعون استمرار هذه المقاومة في ظل هذا الحرص على عناوين الدولة والمنع من قتل الأبرياء، وغير ذلك مما يُشهَر في وجه العمل الجهادي والاستشهادي خصوصاً أنه يصدر في الدرجة الأولى عن السلطة الفلسطينية قبل غيرها؟

الدكتور شرابي: المأساة الكبرى بنظري كفلسطيني، كعربي، كمسلم تكمن في هذا التناقض المأساوي الأكبر في فلسطين بين قيادة متذبذبة ومساومة، تريد التوقف والدخول في طريق التبعية للولايات المتحدة، وقبول حمايتها لبقائها في الحكم، وبين شعب يصر على الكفاح والمقاومة حتى النصر، رغم كل ما دفع من تضحيات. هذا هو الأمر المأساوي اليوم، أصبحت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية أداة للحفاظ على الأمن الإسرائيلي، والعمل بأوامر المستعمر الأمريكي، أقولها علناً، وبكل وضوح هذه هي المأساة، نعم، هناك فساد وإلى آخره، الفساد يمكن إصلاحه إنما الخيانة لا يمكن إصلاحها وهنا قطعنا الخط الأحمر، وهذا الشيء الذي يشعر به العديد من الفلسطينيين في الداخل والخارج.

بعضهم يقدم كحجة تدعم نظرية السلم ـ إن صح التعبير عنها بأنها نظرية ـ أن السلم أقدر على إقناع الآخر الغربي الذي نحن بحاجة إلى دعمه إلى حد كبير كما يقولون، هل تجدون أن نظرية السلم أو انتهاج الخيار اللاعنفي الذي رُوِّج ولا يزال يُرَوَّج له إلى الآن، هل هذا الخيار قادر على تحقيق المكاسب السياسية التي نريدها أو على الأقل هو أقدر من الخيار الثاني؟

الدكتور شرابي: لو صح لي أن أجيب على هذا السؤال على الصعيد النظري حتما أوافق ما يرمي إليه السؤال، إنما لا أستطيع الإجابة فقط على هذا الصعيد هناك المبدأ، وهناك المصلحة يعني تحتاج المصلحة أحياناً من موقف الضعف الذي نحن فيه، أن نتخذ خطوات ونقبل بأطر وسياقات، لما يمكن أن يسمى حلاً من موقع الضعف الذي نحن فيه، وإن لم نفعل ذلك وتمسكنا بالمبدأ الذي لا أشك أبداً بصحته وليس لنا إلا التمسك بمبادئنا هذا بحد ذاته مشرف، لكنه لا يخدم المصلحة الواقعية على أرض الواقع، لذلك أقول الخيارات أمامنا مفتوحة إنما محدودة جداً. من هنا، يتوجب علينا أن نكون حذرين ونتحمل مسؤوليتنا،

حـتى لو لم نكن نملك أكـثـر من التـعليق على السلطة، علينـا أن نكون حـذرين، ونتكلم بمسؤولية كلية في هذا الطرح.

أنا مـا زلت مصراً على الحصول على إجابة عن سؤالي حـول إنجـازات المقاومـة، المقاومـة متهمة في هذه الأيام، وإن كنت أعتقد شخصياً بأنها الحل المنطقي الوحيد لإخراج العدو المحتل من أرضنا، ولكن إزاء هذه التهم التي تكال للمقاومة ماذا ترون أن عليهـا فعله؟ هل تغير أسلوبها؟ هل تغير دائرة عملها ونطاقه؟

الدكتور شرابي: هذه المواضيع تبحث في إطار واقعي في هذه المرحلة التي نحن فيهـا، وليس بالمطلق في هذه المرحلة ليس هناك سـلام، العـدو بكل وضـوح يقـول إنه لا يريد السلام، إنما يريد إخضـاع الشعب الفلسطيني، وإقامة نظام كالذي كان في جنوب افريقيا. الولايات المتحدة تقول الشيء نفسـه، وتدعم هذا الأمر. شعبنا يشعر بحدسه بتجربته لحياته المعاشة أن هذا هو الواقع، ويقـول: نحن سنقاوم إلى النهـاية هذا موقف الشـعب الفلسطيني، ومن ورائه الشـعب العربي، والشـعوب الإسـلامـيـة الآن في مـوازين القـوى القائمة كيف يمكن أن تستمر هذه المقاومة.

يقول أحد أعضاء المركز الاهرام الاستراتيجي على قناة الجزيرة بكل وضوح: «**أننا لا نستطيع أي شيء إلا قبول ما يُعطى لنا في ضوء هذه الموازين بيننا وبينهم**». إنما هذا كان دائماً موقف المحللين، والمنظرين، والاستراتيجيين الذين لا يقفون في موقف الشعوب، لا أقولها بشكل عـاطفي خذ الثورات التي حصلت في نصف القرن المـاضي لا يوجد ثورة قامت، ونجحت على أسـاس أنه هناك موازين قوى، بل بالعكس كل ثورة كانت قـائمة ضمن موازين قوى كلها لصالح المستعمر صاحب الجيوش والطائرات، الشعب الفيتنامي أصغر وأقل علماً، وأقل قدرة، وكفاءةً بكثير من شعوبنا العربية، ومن الشعب الفلسطيني، ومع ذلك وقف، وجـابه، وحـارب، وانتصـر عسكرياً على أكبر دولة في العـالم، هذه ليست أعجوبة، وهذا مصير أي صراع بين الشعوب المستعمرة وبين الاستعمار، ولو كان الوضع كذلك لما قامت ثورات، ولما استمرت الشعوب تنتفض وتصارع وتكافح.

إذاً نريد أن نخرج بالوضع الفلسطيني في هذه المرحلة من حـالتـه المأسـاوية هذه إلى حالة أخرى أفضل ما نفتقر إليه وهو العامل الأسـاسي بنظري، هو عـامل القيادة من دون قيادة وطنية موحدة، ذات رؤية موحدة، وذات استراتيجية موحدة، وأهداف واحدة لا

يمكن أن تستمر الانتفاضة، إنما وكما حدث في فيتنام والجزائر عندما يتم تكوين هذه الجبهة تصبح قوة لا تقهر إلا بسحقها يعني باستعمال القنبلة الذرية ويسحقوا الشعب الفلسطيني والعربي حتى ينتصروا وبالطبع في عالمنا الحاضر هذا غير ممكن. إذا تمكن الفلسطينيون في الداخل والخارج من تغيير وضعهم المأساوي الذي سببته هذه الثقافة السياسية الفاسدة هذه القيادة الخائنة، هذه المجموعات المستغلة التابعة، إذا تمكن الفلسطينيون من ترتيب أمورهم وإقامة جبهة واحدة موحدة، تجمع بين كل الجبهات ويصبح الصوت الفلسطيني، والوجه الفلسطيني واحداً، ليس فلان وهذه الحركة وتلك الحركة ولا ينبغي أن نقبل بتصنيف بعض الحركات المقاومة إرهابية، فإذا كانت هذه حركة إرهابية كلنا إرهابيون، ونقولها بوجههم، إنما يستضعفونا، ونقبل أن تُسمَّى الجهاد الإسلامي أو حماس أو حزب الله حركات إرهابية، وتدان ونقف صامتين، هذا هو الضعف، هذا هو العجز، وليس غير الخروج منه والقول علناً، والوقوف وجاهياً، بأن هؤلاء أهلنا وشعبنا، ونقف كلنا صف واحد.

في موضوع الاستشهاد، كذلك الاستشهاد هو جزء من المقاومة تاريخياً يوجد ظروف معينة وسياقات محددة يصل الإنسان إلى موقف يقرر أن الموت أشرف من الحياة وأن في الموت معنى، وفي الحياة خراب، إلى آخره. وهنا في المقاومة اللبنانية كانت هناك عمليات استشهادية عديدة من فئات مختلفة، ومن الحركات المختلفة من الحزب القومي والحزب الشيوعي، وحزب الله، وأمل، والآن ما الفرق بين الاستشهاد الذي يضحي الإنسان بنفسه فيه، عندما يضرب عدوه وبين ضرب العدو من خلال صواريخ بعيدة المدى، ومن خلال طائرات لا يراها الإنسان بالعين، هل عدم رؤية الخراب والدمار وسفك دماء الأطفال الأبرياء والنساء يجعله مسموحاً عندما لا تراه، وعندما تضحي بحياتك وبشكل استشهادي يكون مذموماً. الحملة التي يشنها الإعلام الصهيوني والغربي الأمريكي بهذا الموضوع يجب أن لا تثنينا عن رؤية شهدائنا في وجههم الصحيح، وهو الوجه البطولي؛ بحيث يضحي المجاهد بأثمن شيء في الحياة من أجل الحق، من أجل الوطن، من أجل الشعوب.

☒: **المثقف العربي سواء كان مقيماً، أم مهاجراً ماذا يمكن أن يقدم، وماذا قدم إلى الآن لقضية المقاومة في فلسطين، أو في غيرها، ويبدو أن كثيراً من المثقفين يغردون خارج سربهم كما يقال؟**

الدكتور شرابي: لا تلمهم كثيراً، المثقفون من أنواع مختلفة منهم من يعمل في الحيز العام ومثقفون يعملون في الحيز الخاص، لديهم مصلحة خاصة ينسون الخير العام، وهناك يأس واسع خصوصاً عند البعض، ممن لديهم كفاءات يمكن استعمالها في الداخل والخارج لتأمين حياة مريحة، ضمن هذه الفوضى والإحباطات. وأنا على صعيد نفسي سيكولوجي أتفهم هذا الوضع.

إنما هناك مثقفون عديدون في الداخل والخارج، وفي الوطن العربي وفي الشتات الأوروبي والأمريكي من الجيل الصاعد يعني من الجيل المتوسط، بدأوا يعودون إلى جذورهم، وهناك تحول في صفوف هذه الفئة المهمة وهو في غاية الأهمية؛ لأن المثقفين يستطيعون أن يقدموا الكثير ولن يكون هناك انتصار على أيدي المثقفين، إنما المثقفون قادرون على تقديم خدمات كبيرة جداً في حقول مختلفة منها الإعلامي النظري على مستوى كشف الوقائع، ونقد الواقع، وتكوين رؤى، وتكوين ممارسات تغير الوعي وتغير المسلك على صعيد جماعي، هنا يلعب المثقف دوراً في غاية الأهمية، وهذا الدور أنا شخصياً أنتمي إليه، وأسعى إلى عمله بأعين مفتوحة، لست مصارعاً، لست بطلاً أنا أضع كل قواي في العمل الذي أقدر عليه.

والشعور العميق لا يكفي يجب ترجمته إلى أشياء ملموسة حتى لو كانت فكرية ونظرية إنما إن كانت تصب في تغيير الوعي في تغيير الممارسة في رؤية الأشياء على حقيقتها وتجاوز التشويه الذي يزرع فينا يومياً نكون قد قمنا بعمل له أهمية.

إضافة إلى ذلك قيام قيادة موحدة على أرض الوطن في الداخل يرادفه قيام عمل جماعي يدعم هذا العمل في الداخل في أوساط الفلسطينيين بكافة ألوانهم من الشيوعي إلى الحزبي، إلى الديني الإسلامي، إلى القومي إلى الوطني هنا تجمعنا قضية واحدة ومصير واحد، وإذا نجحنا في تأسيس قيادة فلسطينية في الداخل، وإقامة ترتيبات مؤسسية في الخارج تدعم ما يجري في فلسطين، تدعم المقاومة، وتدعم الشعب الفلسطيني، والصمود تكون هذه المرحلة مرحلة ليس فيها فقط تفاؤلها إنما فيها إنتصارات.

☒: جناب الدكتور نشكركم على هذه الفرصة.

الدكتور شرابي: وأنا بدوري أشكركم.

الحقوق الإنسانية للمدنيين

أثناء النزاعات المسلحة

د. محمد سليم العوّا

تمهيد

لو عرَّف أحدٌ الإنسان بأنه كائن محارب، لما كان مغالياً، أو مخطئاً، في هذا التعريف. فكما أن تاريخ الإنسانية، هو في بعض جوانبه، تاريخ التقدم الحضاري، وتاريخ بناء الممالك وازدهارها، ثم انهيارها، وتاريخ التقدم العلمي، والكشوف الجغرافية؛ فإنّه في جانب آخر منه، تاريخ الحروب المستمرة بين الجماعات الإنسانية منذ بدأ تجمع الإنسان، قبائل وشعوباً، على الأرض.

ويقاس تقدم البشرية أو تخلفها في تاريخها الحربي، وتقاس الآماد الحضارية التي بلغتها من وجهة نظر تاريخ الحروب، لا بالهزيمة والنصر، ولا بعدد الضحايا كثرة وقلة، ولكن بالمبادئ التي كانت تدافع عنها كل قوة من القوى المتصارعة، وبالخير الذي نشرته فأسعد الناس عند انتصارها، أو بالشر الذي فرضته فأتعسهم. كما يقاس التقدّم والتخلّف، في هذا المضمار، بالقواعد التي اتبعتها الجيوش المتحاربة في معاملة المحاربين بعضهم لبعض، وبوجه أخص في معاملة المحاربين لغير المحاربين الذين يلتقون بهم أو يخترقون ديارهم في أثناء النزاعات المسلحة.

نطاق البحث

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف بإيجاز على حكم الإسلام في شأن المعاملة الإنسانية للمدنيين في أثناء النزاعات المسلحة، لا على

وجه المقارنة بين الأحكام الإسلامية وبين الأحكام الدولية المعاصرة، وإنما على وجه التعريف والبيان بأحكام الشريعة الإسلامية، أداءً لواجب البلاغ الذي ألقاه القرآن الكريم[1] على عاتق العلماء، وأكده الحديث الشريف في حقهم[2]، واستجابة لمطلب الظروف الدولية الراهنة[3]، ونترك مسألة المقارنة بين نظام قانوني ونظام آخر إلى مجال آخر.

من هم المذنبون؟

وقد عرّفت المادة الرابعة من اتفاقية جنيف، بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب، الصادرة في الثاني عشر من آب / أغسطس سنة ١٩٤٩م. المدنيين الذين تحميهم أحكامها في وقت الحرب بأنهم: الأشخاص الذين يجدون أنفسهم في لحظة ما وبأي شكل كان، في حالة قيام نزاع أو احتلال، تحت سلطة طرف في النزاع ليسوا من رعاياه أو دولة احتلال ليسوا من رعاياها.

كما فرقت المادة نفسها بين هؤلاء المشمولين بالحماية وبين مدنيين آخرين لا تشملهم حماية الاتفاقية إما لأنهم رعايا دولة غير مرتبطة بها، وإما لأنهم رعايا دولة محايدة أو محاربة لها تمثيل دبلوماسي عادي في الدولة التي يقعون تحت سلطتها.

وما هو النزاع المسلح؟

والنزاع المسلح هو حال القتال، سواء أكان هذا القتال بين جيشين نظاميين لدولتين، أم كان بين جيش وجماعة مسلحة منشقة أو خارجة على الدولة، أم كان بين قوات متحاربة لجماعات مسلحة لا ينتظمها جيش دولةٍ ما. فهذه كلها تدخل في مفهوم النزاع المسلح الذي يجب حماية المدنيين من مخاطره[4].

من هم المدنيون في النظرة الإسلامية؟ وما هي صور النزاع المسلح؟

المدنيون في النظرة الإسلامية هم كل من لا يحمل السلاح، ولا يشارك في القتال من دون نظر إلى كونه من رعايا دولة إسلامية، أو من رعايا دولة غير إسلامية. والمعاملة التي يأتي بيانها للمدنيين في أثناء النزاع المسلح، كما تأمر بها النصوص الإسلامية، وكما يصورها الفقه الإسلامي تشمل هؤلاء المدنيين كافة ولا تعرف استثناءً.

والنزاع المسلح قد يكون حرباً بين المسلمين وغير المسلمين، وهي لا تجوز إلا في سبيل

الله، إما لفتح باب الدعوة إلى دين الحق، عندما تحول قوة مسلحة بين المسلمين وبين الدعوة إلى الله. وإما لصد عدوان المعتدين حماية للدين والوطن ودفاعاً عنهما. وهذه الحرب لم يؤذن للمسلمين بخوضها إلا بعد أن بدأهم أعداؤهم بالقتال، قال تعالى: **﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾**[٥]. وهي في الحالتين تسمى «جهاداً» في سبيل الله. وقد يكون قتالاً لفئة ظالمة من المسلمين، وهو يسمى قتال «البغاة»؛ أخذاً من تسميتها «بالفئة الباغية» كما أشارت إليها الآية التاسعة من سورة الحجرات. وهو القتال الوحيد الجائز بين طائفتين كلتاهما مسلمة. وحكم غير المقاتلين في صورتي هذا النزاع المسلح واحد، وهو عدم جواز التعرض لهم بالعدوان، كما يأتي تفصيله.

حديث الأصول

دستور المعاملة الواجبة للمدنيين في أثناء النزاعات المسلحة مستمد، في الفقه الإسلامي، من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية الصحيحة.

أما القرآن الكريم، فإنه يخاطب المؤمنين بقول الله تعالى: **﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾**[٦].

فإذا انتهى القتال وكفَّ المعتدون على المسلمين عن عدوانهم، فإن الخطاب القرآني يقرر أنه: **﴿فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾**[٧].

فالقتال هو مقابلة صنيع «المعتدين» بما يؤدي إلى كفهم عن العدوان.

وهو رد لا بدء: **﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾**[٨]. وقد فسر «العدوان» المذكور في آية البقرة بأنه قتل غير المقاتلين، والتمثيل بالمقاتلين، وإتلاف الأموال، وإهلاك الحيوان، والإفساد للممتلكات بغير مسوغ مشروع[٩].

وحين يقع القتال بين طائفتين مسلمتين، فإنه يرمي إلى ردع الفئة الظالمة منهما: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**[١٠].

فالقتال هنا يقصد منه أن تعود الفئة الظالمة، أو الباغية إلى طريق الحق، وسنن العدل، وذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿**حتى تفيء إلى أمر الله**﴾.

والمدنيون في النزاعات المسلحة، أياً كان أطرافها، مسلمين أو غير مسلمين لا شأن لهم بالقتال، ولا يجوز قصدهم بالعدوان أو الإضرار، فهم ليسوا مقاتلين، وليسوا باغين، فلا يصح قتالهم، ولا الاعتداء عليهم، في أثناء النزاعات المسلحة، وفقاً لحكم هذه النصوص القرآنية الصريحة.

وأما السنة النبوية فعمدة الاستدلال بها هو حديث وصية رسول الله(ص) لأمراء بعوثه، وقواد جيوشه وسراياه، الذي رواه الإمام مسلم وغيره، عن بريدة(رض) أن رسول الله(ص) كان: «**إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلُّوا ولا تَغدُروا ولا تمثِّلوا ولا تقتلوا وليداً. وإذا لقيت عدوّك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، أو خلال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه؛ فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه. ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك فإنكم إن تُخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله. ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا**»[١١].

والمقرر في علم أصول الحديث أن الصحابي إذا قال «كان» و «كنا»، ونحوهما من الألفاظ، دلَّ ذلك على أن ما يذكر، بعده هو من السنن الدائمة التي كانت مكررة معروفة فيما بينهم، لا على مجرد وقوعه مرة أو مرتين، فمضمون هذه الوصية -إذاً- من قبيل الأوامر النبوية المقررة بلا خلاف؛ ولذلك كانت - فيما بعد- موضع اتفاق كامل بين الفقهاء.

وفي صحيح مسلم أيضاً عن عبد الله بن عمر: «**أن امرأة وجدت مقتولة في بعض مغازي رسول الله(ص) فأنكر رسول الله(ص) ذلك ونهى عن قتل النساء والصبيان**»[١٢].

وفي بعض الروايات الصحيحة أن رسول الله(ص) قال عندما رأى المرأة مقتولة ما كانت هذه لتقاتل، وكان خالد بن الوليد على مقدمة الجيش في المعركة التي قتلت فيها هذه المرأة فقال رسول الله(ص) لأحد أصحابه: «**إلحق خالداً فقل له لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً**»[١٣] (العسيف: الأجير).

وروى أبو داوود عن أنس أن رسول الله(ص) قال: «لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ولا تغلوا» وروى الإمام أحمد عن عبد الله بن عباس أن رسول الله(ص) كان إذا بعث جيوشه قال: «... **ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع**».

ونهى رسول الله(ص) يوم خيبر «عن قتل النساء والأطفال». ونهى عن قتل الذرية في الحرب فقالوا يا رسول الله أو ليس هم أولاد المشركين قال: «**أو ليس خياركم أولاد المشركين**»(١٤).

وقد قال الشوكاني إن في نهيه(ص) عن قتل أصحاب الصوامع دليل على أنه لا يجوز قتل من كان متخلياً للعبادة من غير المسلمين كالرهبان، لإعراضهم عن ضر المسلمين. وهذا الحكم يعضده القياس على الصبيان والنساء، بجامع عدم المشاركة في القتال؛ أي عدم نفع هؤلاء جيش العدو، وعدم التسبب منهم في الإضرار بجيش المسلمين. ويقاس على من ورد النص عليهم كل من لا يخشى ضرره على المسلمين، ولا يرجى نفعه لجيش عدوهم؛ لأن العلّة واحدة، وهي عدم جواز إيذاء من لا يشارك في القتال(١٥).

صنيع الخلفاء الراشدين

إن النظر في سنة الرسول(ص) يكمله النظر في صنيع الخلفاء الراشدين، الذين أمرنا رسول الله(ص) بالاقتداء بهم، في مثل قوله: «**أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد. وإنه من يعش من بعدي، فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ...**»(١٦).

وقد أوصى الخلفاء الراشدون في قتال المشركين، وفي القتال بين المسلمين، بمثل ما أوصى به الرسول(ص) قواد وجيوشه. «**فأوصى أبو بكر، يزيد بن أبي سفيان، عندما بعثه إلى الشام، فقال له: «إني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجرةً مثمرة، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة، ولا بعيرة إلا لمأكلة، ولا تحرقن نحلاً، ولا تغرقنه، ولا تغلل، ولا تجبن**»(١٧).

وكان عمر بن الخطاب، يوصي قواد جيوشه بمثل ذلك، فقد روى زيد بن وهب أن عمر كتب إليهم، وهم في بعض الفتوح، أن: «**لا تغلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا وليداً، واتقوا الله في الفلاحين**»(١٨).

وابتلي الإمام علي(ع) بقتال المسلمين، حين خرج عليه الخوارج وقتلوا واليه عبد الله بن

خباب، واعترضوا عليه في المسجد وهو يخطب، فوضع لنا أصول القتال بين المسلمين، وأصول معاملة المسلمين للخارجين على الإمام في غير حال القتال.

فأما القتال بين الفئتين: المحقة والباغية من المسلمين، فقد نهى علي(ع) عن قتل جريح البغاة، وعن اتباع مدبرهم، وعن قتل أسيرهم، وعن أخذ غنائمهم[١٩].

وسئل عنهم(ع) أكفارٌ هم؟ فقال: «**من الكفر فرّوا**». قيل فمنافقون؟ قال: «**إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً**». **قيل فما هم؟ قال: «هم قوم أصابتهم فتنة فعموا فيها وصموا، وبغوا علينا، وقاتلونا فقاتلناهم»**[٢٠].

وقال لهم عندما قاطعوه وهو يخطب في المسجد: «**لكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، وألا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، وألا نبدأكم بقتال ما لم تبدأونا**»[٢١].

ولما طعنه عبد الرحمن بن ملجم- أحد هؤلاء الخوارج- قال لابنه الحسن: «**أحسنوا إساره، فإن عشت فأنا ولي دمي، وإن مت فضربة كضربتي**»[٢٢].

وهذه السنن النبوية والتطبيقات الراشدية كانت، ولا تزال هي الأصل، الذي يبني عليه الفقهُ الإسلامي، أحكامَ معاملة المدنيين في أثناء القتال، سواء أكان القتال بين المسلمين وغيرهم، أم كان بين مسلمين ومسلمين.

الفقه الإسلامي وحقوق المدنيين في القتال

وقد استقر الفقه الإسلامي على عدم جواز التعرض للمدنيين الذين لا يقاتلون المسلمين. واستند الفقهاء في ذلك إلى النصوص التي سلف ذكرها من الكتاب الكريم وصحيح السنة، وإلى فهم السلف لهذه النصوص المحكمات. فقد أخرج ابن عبد البر في «الاستذكار»[٢٣]، عن عمر بن عبد العزيز أنه أجاب يحيى بن يحيى الغساني حين كتب إليه يسأله عن قول الله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾[٢٤]. أن ذلك في النساء والذرية ومن لم ينصب لكم الحرب. وكتب إلى بعض قواده أن: لا تقتلوا امرأة ولا شيخاً ولا صغيراً ولا راهباً.

وكان عمر بن الخطاب، يكتب إلى قواده وعماله ينهاهم عن قتل النساء والصبيان وروي النهي عن ذلك عن ابن عباس -كما يقول ابن عبد البر- من وجوه كثيرة صحاح.

والعلة في عدم قتل هؤلاء المذكورين، جميعاً، هو أنهم لا يقاتلون؛ ولذلك قال ابن

حزم[٢٥]: «**إنه لا يحل قتل نسائهم، ولا قتل من لم يبلغ منهم، إلا أن يقاتل أحدٌ من هؤلاء، فلا يكون للمسلم نجاة منه إلا بقتله، فله حينئذ أن يقتله. والدليل على ذلك ما روي من أن رسول الله(ص) رأى امرأة قد قتلت قال: «من قتل هذه؟»، فقال رجل: أنا يا رسول الله، نازعتني قائم سيفي، فسكت رسول الله(ص). وفي بعض الروايات أنها كانت تقاتل، فأسرها ذلك الصحابي، وأردفها خلفه، فأرادت أن تستل سيفه لتقتله، فغلبها وقتلها فلم ينكر عليه رسول الله(ص)**»[٢٦].

وقد نفى ابن عبد البر في الاستذكار وقوع خلاف في هذا الحكم بين الفقهاء فقال: «**لم يختلف العلماء فيمن قاتل من النساء والشيوخ أنه مباح قتله، ومن قدر على القتال من الصبيان، وقاتل، قتل**»[٢٧].

ونقل ابن عبد البر عن مالك، وأبي حنيفة، وأصحابه أنه لا يقتل الأعمى، ولا المعتوه، ولا المقعد، ولا أصحاب الصوامع الذين طيّنوا الباب عليهم، لا يخالطون الناس. وقال مالك: «**وأرى أن يترك لهم من الأموال مقدار ما يعيشون به إلا أن يخاف من أحدهم فيقتل**». **وقال الثوري**: «**لا يقتل الشيخ والمرأة والمقعد**». وقال الأوزاعي: «**لا يقتل الحراس، والزرّاع، ولا الشيخ الكبير، ولا المجنون، ولا الراهب**». **وقال الليث**: «**لا يقتل الراهب في صومعته، ويترك له من ماله القوت**»[٢٨].

وتترك لهم أموالهم، لكفالة حياتهم، وهو المروي عند مالك والأوزاعي والليث بن سعد[٢٩]. والمقرر في فقه الشيعة الإمامية أن المسلمين إذا غنموا خيلاً للمشركين أو مواشي، ثم أدركهم المشركون، وخشي المسلمون أن يؤخذ منهم ما غنموه، فإنه لا يجوز لهم عقر تلك الخيل والمواشي؛ لأن رسول الله(ص) قد نهى عن قتل الحيوان لغير مأكله، ونهى عن قتل الحيوان صبراً[٣٠].

ولا يجوز -في أحد قولي الإمامية- قتل الشيوخ الذين لا رأي لهم في الحرب، ولا قتال فيهم، كالرهبان وأصحاب الصوامع. ومن لم تبلغه الدعوة من الكفار فلا يجوز قتله[٣١].

ويكره قطع الشجر، ورمي النار، وتسليط المياه، إلا لضرورة. ويحرم إلقاء السم، وقيل يكره. ولو تترَّسوا بالنساء والصبيان منهم كُفَّ عنهم إلا في حال التحام الحرب؛ إذ لا يمكن التمييز عندئذ بين المقاتل، وبين من يتخذه المقاتلون ترساً. وكذلك لو تترسوا بالأسرى المسلمين، فإذا التحم القتال، فلو قتل الأسير المسلم، فتلك ضرورة لا يمكن الجهاد إلا مع تحمل حكمها.

ولا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم، ولو عاونّهم، إلا مع الاضطرار. ولا يجوز التمثيل بالقتلى ولا الغدر بالعهد، وتكره الإغارة ليلاً[٣٢].

قواعد جامعة

إن القواعد الأخلاقية الإسلامية وهي أوامر ونواه ملزمة، وليست مجرد وصايا مستحبة، ينفذها من شاء ويهملها من أراد– توجب على الجيوش الإسلامية أن تتحلّى بما نصّت عليه آيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول(ص) في شأن القتال، أو النزاعات المسلحة، إذا عرض للمقاتلين غير مقاتلين(وهم المدنيون) وذلك بالإمساك عنهم، وعدم الإضرار بهم، والمحافظة على أموالهم، وزروعهم، ودوابهم، ودورهم. وأن يتوجه القتال إلى المقاتلين وحدهم دون سواهم، وأن يلتزم فيه بالقواعد الآتية:

١- التزام التقوى

وذلك أخذاً من قول الله تعالى: ﴿...**ولا يجرّمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون**﴾[٣٣]. ومن قوله تعالى: ﴿**واعلموا أن الله مع المتقين**﴾[٣٤]، في سياق الأمر بقتال المشركين كافة؛ ومن وصية النبي(ص) لقواده وجنوده «**بتقوى الله في خاصته، ومن معه من المسلمين**». والتقوى تعني الالتزام بأمر الله تبارك وتعالى، ونهيه، وهو ما يعبر الفقهاء عنه بأنه «**فعل المأمورات واجتناب المنهيات**»[٣٥].

وينبغي الالتفات إلى أن أمر القرآن الكريم، ووصية النبي(ص) بالتقوى، يأتيان في سياق التعامل مع الأعداء، الذي هو مظنّة التهاون في المحافظة على الحقوق الإنسانية، وعلى الحرمات المحمية في أحوال السلم، وفي أثناء العلاقات الطبيعية، فيأتي النص القرآني والنبوي ليؤكدا عدم جواز هذا التهاون أصلاً لا في الحرب ولا في السلم. ولا مع المسلمين–في قتال بينهم– ولا مع غير المسلمين.

٢- أن لا يقع اعتداء في القتال

وذلك أخذا من قول الله تعالى: ﴿**ولا تعتدوا**﴾[٣٦]، وقوله سبحانه: ﴿**فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾[٣٧]. وقوله جل شأنه: ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا**﴾[٣٨].

فالعدوان غير مشروع كله، ولا يسوغه سبق العدوان من الآخرين، ما دام هذا العدوان قد توقف أو انتهى. ولاشك في أن إصابة المدنيين، أو قصد قتلهم، أو تخريب أموالهم وديارهم أو قتل دوابهم، كل ذلك من العدوان الذي تنهى الآيات سالفة الذكر، وغيرها عنه، نهياً صريحاً لا يحتمل تأويلاً ولا تبديلاً.

ولا ينال من هذه القاعدة أن القرآن الكريم يخاطب المؤمنين بقول الله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾؛ لأن معنى العدوان هنا هو ما ذكرته الآية نفسها، في مطلعها: ﴿**الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم...**﴾[٣٩]. فالمماثلة هي في استباحة الحرب في الشهر الحرام لا في تسويغ الاعتداء بعد انتهاء القتال[٤٠].

٣- تحريم الغلول

والغلول هو الاستيلاء على بعض الغنائم قبل قسمتها. وتحريمه من الوصية المكررة في الأحاديث النبوية، وفي وصايا الخلفاء الراشدين، رضوان الله عليهم، أخذا من النهي القرآني المصحوب بالوعيد الشديد، الوارد في قوله تعالى: ﴿**وما كان لنبي أن يغل، ومن يغلل يأتِ بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون**﴾[٤١]. مع ما في الغلول من خيانة، استوجبت تحريمه، فإنّه مظنّة العدوان على أموال غير المقاتلين من المدنيين ولذلك حرم أخذ الأموال قبل أن توضع بين يدي القائد العسكري المسؤول عن قسمتها، وتطبيق الأحكام الشرعية بشأنها، تطبيقاً يحول بين المسلمين وبين ظلم غير المحاربين بالاستيلاء على أموالهم سراً، بعيداً عن رقابة القائم منهم على تطبيق الأحكام الإسلامية تطبيقاً صحيحاً.

٤- تحريم الغدر

والغدر هو خيانة العهد وإخفار الذمة. وهو في القتال: أن يؤمِّن ثم يقتل. وقد نهى الرسول(ص)، ونهى أصحابه عنه. وحذَّرت نصوص نبوية صحيحة منه؛ ففي الصحيحين ومسند الإمام أحمد، عن ابن مسعود، وابن عمر، وأنس(رض)، قالوا: قال رسول الله(ص): «**لكل غادر لواء يوم القيامة، يقال هذه غدرة فلان**». وقال الإمام ابن عبد البر: «**وهذا حرام بإجماع**»[٤٢]. يعني الغدر. واستدل ابن قدامة في المغني على تحريمه بالآيات الموجبة للوفاء بالعهود.

٥- تحريم المثلة

لقول النبي(ص): «**ولا تمثلوا**». وهو النهي عن تشويه جثث قتلى المعركة بعد انتهائها، وقال الإمام ابن عبد البر: «**فالمثلة محرمة في السنة المجمع عليها، قال رسول الله(ص): أعف الناسٍ قتلةً أهل الإيمان». وقال: «إذا قتلتم فأحسنوا القتلة»**[٤٣] وقد نهى الخلفاء الراشدون عن المثلة، ولم يختلف العلماء في تحريمها[٤٤].

٦- عدم جواز التخريب والتحريق في أرض الأعداء

والنهي عن ذلك ثابت في السنة الصحيحة، وفي وصايا الخلفاء الراشدين. وقال الإمام ابن قدامة في المغني «**لا أعلم فيه بين الناس خلافاً**»[٤٥]. وقد نص أبوبكر(رض) في وصيته التي سلف ذكرها على المنع من قطع الأشجار وتحريق النحل وتغريقه، وقال ابن قدامه في بيان سبب هذا الحكم: «**ولأنه إفساد، فيدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾**[٤٦]. **وفي الحديث الصحيح أن بعض المسلمين كان «في سفر مع النبي(ص) فرأى حمرة (طائر صغير كالعصفور)، معها فرخان فأخذوا فرخيها، فجاءت الحمرة فجعلت تفرش (أو تعرش) فجاء رسول الله(ص)، فقال: «من فجع هذه بولدها؟ ردوا ولدها إليها»**[٤٧].

أفرأيت الدين الذي يحافظ على حقوق النحل، وصغار الطير؟ أيمكن أن تقبل قواعده، أو يبيح فقهه، العدوان على المدنيين من البشر، أو التعرض لهم في قتال لم يشاركوا فيه، ولا أعانوا عليه؟

ولذلك جاء نص المادة الثالثة من إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام على أنّه:

أ- في حالة استخدام القوة أو المنازعات المسلحة لا يجوز قتل من لا مشاركة لهم في القتال كالشيخ والمرأة والطفل، وللجريح والمريض الحق في أن يداووا، وللأسير أن يطعم ويؤوى ويكسى، ويحرم التمثيل بالقتلى. ويجب تبادل الأسرى وتلاقي واجتماع الأسر التي فرقتها ظروف القتال.

ب- لا يجوز قطع الشجر أو تلاف الزرع والضرع أو تخريب المباني والمنشآت المدنية للعدو بقصف أو نسف أو غير ذلك».

وقد جاء هذا النص معبّراً تعبيراً موجزاً، وصادقاً، عن خلاصة الأحكام الإسلامية في شأن معاملة المدنيين في أثناء النزاعات المسلحة.

ولينظر ذو بصر فيما يجري، في دنيا الناس اليوم، من كيفية معاملة الأسرى المسلمين، الذين أخذوا في أعقاب القصف الأمريكي لأفغانستان، من حجزهم في أقفاص كأقفاص الحيوانات العجماء، ومن نقلهم -قبل ذلك- مقيدين، ومخدرين، ومربوطين إلى مقاعدهم، لا يقدرون على الحركة، في رحلة بلغ طولها بضعاً وعشرين ساعة، ثم يأبى آسروهم أن يعاملوهم بمقتضى اتفاقيات جنيف التي أشرنا إليها(٤٨)، ويكون آخر ما نشر من أنبائهم أنهم يعتدى عليهم وهم يصلون، وأن بعضهم سوف يعدم، والبعض الآخر سيسلم إلى بلده شريطة أن يحاكم فيها تحت إشراف أميركي(٤٩).

ولينظر ذو بصر لنفسه فيما يصنعه العدو الصهيوني في المدنيين الفلسطينيين، الذين يختطفون من مخيمات اللاجئين، ويساقون وعيونهم معصوبة وعلى جباههم أرقام مكتوبة -كما يصنع بالأنعام تساق إلى الذبح- فيودعون سجوناً لا يعلم ما يصيبهم فيها إلا الله، وذلك يحدث لقوم لم يمسكوا سلاحاً ولم يقتلوا أحداً كل ذلك بزعم مقاومة الإرهاب.

أقول: لينظر ذو بصر إلى ذلك، وليحكم نفسه، أي الفريقين أهدى سبيلاً وأصدق قيلا: المسلمون المتهمون -ظلماً وزوراً- بكل نقيصة، أم أولئك الذين يحكمون بما يهوون لا يرقبون في بشر -إن كرهوه- إلا ولا ذمة، ولا يخافون حساباً ولا نشوراً؟!

والأمر لله من قبل ومن بعد، والحمد له، هو رب العالمين.

الهوامش:

(١) ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للناس ولا تكتمونه﴾(آل عمران: ١٨٧).

(٢) صح أمر الرسول(ص) بتبليغ ولو آية (صحيح سنن الترمذي، ط مكتب التربية العربي لدول الخليج، الحديث رقم ٢١٥٠)، وأنه رب مبلَّغ أوعى من سامع (نفسه رقم ٢١٤٠)، وأنه رب حامل فقه إلى من هو أفقه؛ ورب حامل فقه ليس بفقيه (نفسه رقم ١٢٣٩).

(٣) منذ الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م، والإسلام يتلقى سهام التهم الباطلة من أعدائه ومن بعض أبنائه. والصمت مساهمة في هذا الباطل، والكلام يجب أن يقوم به العلماء العالمون حتى تنقشع عن وجه الحق الإسلامي غيوم التضليل وظلمات الجهالة.

(٤) المادة الثانية والمادة الثالثة من اتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب. (الاتفاقية الصادرة في ١٢/٨/١٩٤٩ وهي إحدى اتفاقيات جنيف الأربع التي تحمل التاريخ نفسه وتنظم بعض العلاقات الدولية في أثناء النزاعات المسلحة).

(٥) الحج: ٣٩-٤٠.

(٦) البقرة: ١٩٠.

(٧) البقرة: ١٩٣.

(٨) التوبة: ٣٦.

(٩) يراجع تفسير الآية ١٩٠ من سورة البقرة في: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٢، ص ٣٤٨ (ط دار الكتب المصرية). ونقل القرطبي قول أبي جعفر النحاس: إن هذا التفسير هو «أصح القولين في السنة والنظر(أي القول). فأما السنة، فحديث ابن عمر أن رسول الله(ص) نهى عن قتل النساء والصبيان. وأما النظر فإن «فاعل» لا يكون في الغالب إلا من اثنين، كالمقاتلة والمشاتمة والمخاصمة؛ والقتال لا يكون في النساء ولا في الصبيان ومن أشبههم، كالرهبان والزمن والشيوخ والأجراء فلا يقتلون».

(١٠) الحجرات: ٩.

(١١) صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٢، ص ٣٧ (من طبعة المطبعة المصرية ومكتبتها)؛ وبشرح القاضي عياض، ج٦، ص ٣١ (طبعة دار الوفاء بتحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، القاهرة ١٩٩٨).

(١٢) مسلم بشرح النووي، السابق، ص ٤٨، وبشرح القاضي عياض، السابق، ص٤٧.

(١٣) نيل الأوطار للشوكاني، ج٨، ص ٧١ (من طبعة دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية) والحديث في صحيح أبي داوود، ج٢، ص ٥٠٧، برقم٢٣٢٤ (من طبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج).

(١٤) خرَّج هذه الأحاديث الإمام الشوكاني في نيل الأوطار، ج٨، ص ٧١ و ٧٢.

(١٥) أنظر الشوكاني، ج٨، ص ٧٤.

(١٦) رواه الإمام أحمد في مسنده، وأبو داوود والترمذي وابن ماجه، وغيرهم. وأورده النووي في الأربعين النووية، وهو في صحيح الجامع الصغير برقم ٢٠٤٩ (من طبعة المكتب الإسلامي الثانية بإشراف زهير الشاويش، ج١، ص ٤٩٩) وفي لفظه اختلاف يسير عما أوردته نقلاً عن: الترغيب والترهيب، للمنذري.

(١٧) رواه مالك في الموطأ، وعبد الرازق في المصنف، والبيهقي في السنن، وغيرهم وقد شرحه، وبين مذاهب العلماء في العمل به كتابه: الاستذكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، ط الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي(تحقيق)، ج١٤، ص ٦٨، وما بعدها.

(١٨) الدكتور عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٦

ص ٣٦ . وهو يحيل إلى كنز العمال لمتقي الهندي، ج ٤، ص ٤٧٧ .

(١٩) المجموع، شرح المهذب(طبعة المطيعي، مكتبة الإرشاد بجدة)، ج ٢١، ص ٣٦، وما بعدها؛ والمغني لإبن قدامة (طبعة التركي والحلو، القاهرة ١٩٩٠) ج١٢، ص ٢٣٧٠، وما بعدها؛ وفي أصول النظام الجنائي الإسلامي، لمحمد سليم العوا(ط دار المعارف الثانية، ١٩٨٣)، ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢٠) راجع تخريجه من كتب الحديث في المغني، ج١٢، ص ٢٤٢، حاشية رقم٢٩.

(٢١) المبسوط للسرخسي، ج١٠، ص ١٢٥ (ط مصدرة عن طبعة ١٣٢٤هـ، بالقاهرة).

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) ج ١٤، ص ٦٣.

(٢٤) البقرة: ١٩٠.

(٢٥)المحلى للإمام ابن حزم الظاهري، بتحقيق العلامة الأستاذ أحمد شاكر، ط بيروت، ج ٤، ص ٢٩٦(المسألة رقم ٩٢٦).

(٢٦) الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧، ص ٢٨١ (من طبعة الحلبي بمصر) وقد عزاه لأبي داوود في المراسيل عن عكرمة، وذكر أن الطبراني وصله بسند فيه حجّاج بن أرطاة؛ وهو ضعيف لا يحتج بحديثه.

(٢٧) الاستذكار، ج١٤، ص ٧٤.

(٢٨) الاستذكار، ج٤، ص ٧٢.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) الإمام أبو جعفر الطوسي، شيخ الطائفة، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤١٦هـ.ق.، جـ٥، ص ٥١٩ .

(٣١) المرجع نفسه، ص ٥٢٠ .

(٣٢) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، جـ١، ص ٣١٢، وما بعدها.

(٣٣) المائدة: ٨.

(٣٤) التوبة: ٣٦ .

(٣٥) محمد سليم العوا، العبث بالإسلام في حرب الخليج، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٩٧.

(٣٦) البقرة: ١٩٠.

(٣٧) البقرة: ١٩٣.

(٣٨) المائدة: ٢.

(٣٩) البقرة: ١٩٤.

(٤٠) ينظر تفسير الآية في: القرطبي، المصدر السابق؛ وفي: أوضح التفاسير لمحمد محمد عبد اللطيف(ابن الخطيب) ص ٣٥ من الطبعة السادسة (د.ت.).

(٤١) آل عمران: ١٦١.

(٤٢) الاستذكار، السابق، ص ٨٠.

(٤٣) المرجع نفسه، وأنظر تخريج الحديثين في حاشيتيه رقم (٢) و (٣).

(٤٤) العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، السابق ص ٥٦–٥٨ .

(٤٥) المغني، ج١٣، ص ١٣٩.

(٤٦) السابق، ص ١٤٢.

(٤٧) صحيح سنن أبي داوود رقم ٢٣٢٩، ج٢، ص٥٠٨.

(٤٨) الأهرام القاهرية، ١٤/ ١/ ٢٠٠٢ (مقال الكاتب أحمد بهجت تحت عنوان: صندوق الدنيا).

(٤٩) صحيفة الحياة اللندنية، ٢٨/ ٢/ ٢٠٠٢، وقبله ٢٦/ ٢/ ٢٠٠٢.

العمليات الاستشهادية

دراسة في المشروعية الفقهية

الشيخ مالك وهبي

تمهيد

ثمة من يسعى إلى إيجاد لبس تجاه العمليات الاستشهادية، وإحداث نوع اضطراب في التعاطي معها، وهي التي نشهد الكثير منها في هذا العصر – عصر تكالب المستكبرين على المستضعفين بكل ما أوتوا من قوة وضغط – وتطورت بشكل لافت في جبل عامل، واستفيد منها بشكل فعال في فلسطين المحتلة التي امتحن بها المسلمون عامة والمؤمنون خاصة. ولا يقتصر هذا المسعى على خصوص الذين لا يدينون بدين الإسلام، بل نتلمسه من قبل أفراد، أو جماعات، أو أنظمة تحسب نفسها على الإسلام وتدعي الإيمان به، وهذا بلا شك يعقد البحث إلى حد ما؛ ذلك أن الموقف السلبي من العمليات الاستشهادية لو اقتصر على غير المؤمنين أو غير المسلمين، فإنه يفقد قيمته من حين صدوره، ولذا لن يكون له أثر لا على المستوى العملي ولا الإيماني، بينما لو تدخلت عناصر تتزيى بزي الاسلام وأفتت مثلا بحرمة تلك العمليات، فلا شك أن هذا سيحدث تشويشاً في أذهان المجاهدين، إن لم نقل إنه يوجب إحباطهم أو إحباط من يتأثر بكلام أولئك المفتين. وربما لن يرتفع التشويش بمحض أن تصدر فتوى مقابلة بتجويز أو بإيجاب تلك العمليات؛ لأن الناس ترى هذا عالما وذاك عالماً، ولا يملك الكثير منهم القدرة على التمييز لتعلم من تتبع من العلماء.

ومن هنا كان من الضروري أن يعي الناس أي عالم يجوز لهم أن يتبعوه فيما يقول وأي عالم لا يجوز لهم اتباعه، وهذه ثقافة على المسلمين أن يكتسبوها، في كل شأن من شؤون حياتهم، وإلا فإنهم قد يقعون في مآزق جراء الخلافات والاختلافات في ساحات حساسة ومعقدة، فكيف إذا كان الأمر يمس حياة الإنسان وآخرته، ويمس أمرا لا مجال لتدارك أي خطأ فيه. وعندما ندعو الناس إلى ضرورة التمييز والتعرف على العالِم الأولى بالاتباع، فإننا نعني بذلك ضرورة تحديد قواعد هذا التمييز ومناطاته، وهذا لا يزال يشكل مشكلة في المجتمعات الاسلامية عموما؛ إذ تتحير في أمرها هل تتبع آراء المفتين المعينين في الحكومات، وهل إذا عُيِّن شخص مفتيا في موقع رسمي يعتبر العمل برأيه مبرئا للذمة شرعا، أم أن تشخيص المفتي يحتاج إلى ضوابط أخرى؟

والحقيقة أن المجتمع الشيعي عموما لا يعاني من تلك المشكلة؛ لأنه مجهز بالحصانة الكافية التي تدعوه للجوء إلى العالم الأصلح، والولي الفقيه في أمثال هذه الأمور، فلا طاعة إلا للولي فيما يمس شأنا إسلاميا عاما. ومسألة ولاية الفقيه ذات أثر حساس في هذا الموضوع؛ لأن من يملك أن يقول عن العمليات الاستشهادية أنها حرام أو واجبة أو جائزة هو هذا الولي؛ لأنه هو الذي يحدد متى تكون تلك العمليات استشهادية، ومتى لا تكون. ويترتب على ما ذكرناه أن العمليات الاستشهادية ليست دائما كذلك، بل تخضع لجملة من الشروط تجب مراعاتها لتأخذ وصفها الاستشهادي. وهذه إشارة نكتفي بها هنا في بداية البحث إذ لا نريد استعجال النتائج الآن.

طرق مقاربة الموضوع

إن البحث عن العمليات الاستشهادية لا ينحصر بطريقة محددة ومنهجية معينة، إذ يمكن البحث عنها من زاوية فقهية شرعية، كما يمكن البحث عنها من زاوية أخلاقية إنسانية عامة ومدى علاقتها بنظرة الإسلام إلى الحياة والموت، وحول الفرق بينها وبين الانتحار. كما يمكن أن يبحث عنها من زاوية عسكرية، ومدى فعالية هذه الوسيلة في تحقيق النتيجة المطلوبة. كما أن البحث، قد اهتم به كثيرون منهم المسلمون، ومنهم غير المسلمين، وطرحت آراء لعلماء النفس الذين تاهوا في تحديد دوافع من يقوم بتلك العمليات، وتحيروا في محاولاتهم لإيجاد فارق بينها وبين الانتحار. ومن يطلع على ما يكتبه بعض المحللين النفسانيين سيدرك حجم الخطأ الذي يرتكبونه وهم يحللون ويقررون. ربما يعود

السبب في ذلك إلى أن المدارس المعتمدة في علم النفس عموما تعيش في عالم مختلف تماما عن روح من يخوض تلك العمليات؛ لذا فإنهم يغردون في ساحة منفصلة تماما عن ساحتها وساحة أشخاصها، دون أن يعني هذا أن كل من يشتغل في هذا العلم على هذه الشاكلة، فإن البعض يسعى للاقتراب قدر الإمكان من تلك الساحة ليتعرف عليها وليكتشف جديدها، وليحاول تطبيقها على ما يعرفه من نظريات في هذا المجال، إلا أن مشكلة علم النفس في نظرته لتلك المسائل أنه لا ينظر إلى الموضوع كحقيقة واقعية بل يعالجها كحقيقة في نظر الشخص نفسه، سواء كانت وهما أم حقيقة، وهذا سيجرد ذلك العالم عن أي قدرة على التفاعل مع ذلك الحدث، وسيبقى في أحسن الأحوال في دائرة تفهم منطلقات ودوافع من يقوم بالعمليات، لكن لن يكون بإمكانه التفريق بين مسلم يقوم بعملية استشهادية في معركة جهادية، وبين علماني أو غير متدين يقوم بعمل يشبه العمليات الاستشهادية .

الحالة النفسية للشهيد

ويظن البعض أن من يقوم بتلك العمليات يعيش حالة خاصة في فترة زمنية محددة، يغسل فيها دماغه، وينعزل عن مجتمعه، حالماً بالهدف الذي يسعى إليه، فيصير كمن نُوِّم مغناطيسيا ليقوم بذلك العمل، وهو ظن ينطلق من عدم تعقل هذا المستوى من الجرأة مع وعي تام للحياة الدنيا، ومن عدم تعقل أهداف كبرى يمكن للإنسان أن يتجاوز لأجلها كل ما يظنه ذلك البعض هدفاً أكبر في الحياة الدنيا، في أضعف نظرة الحياة وعدم الإيمان بأي حياة أخرى وراءها. وقد دلت التجارب والوقائع على أن الذين يقومون بالعمليات الاستشهادية لا ينعزلون عن مجتمعهم، ولا يعيشون أي نحو من أنحاء العزلة، بل يعيشون حياتهم الطبيعية مع أهلهم وأولادهم، ليس هناك من معزل ينعزلون فيه يتلقون فيه توجيهات، بل هم بأنفسهم اكتسبوا كمالات روحية دعتهم لخوض ذلك العمل، مع التفاتهم التام ووعيهم التفصيلي لما هم مقدمون عليه بكل اختيار ؛ ولأنهم كذلك يلقون تشجيعا من بعض معارفهم أحيانا ومن أهلهم أحيانا أخرى.

ومن هنا، نقرأ للإمام الخميني كلمات معبرة تحكي لغز الشهادة والعمليات الاستشهادية، فيقول : «**ما أشد غفلة عبيد الدنيا الأغبياء الذين يبحثون عن معنى الشهادة في صحف الطبيعة، ويفتشون عن أوصافها في الأناشيد، والملاحم، والأشعار، ويجندون فن**

التخيل وكتاب التعقل لكشفها. هيهات وأنى لهم ذلك، فلا حل لهذا اللغز إلا بالعشق»(١).

إن وجود هذا النوع من الأفراد، الذين يمتلكون روحا لا نظير لها في سموها، وقدرة على العطاء لا يوازيها قدرة، واستعداداً لتضحية تفوق كل تضحية متصورة، يعكس حياة الأمة، ويعكس اختزانها لقدر كبير من مقومات الثبات والصبر ثم النصر ؛ ولذا فإن من يقدم باختياره على سلوك هذا الدرب، قاصداً القربة إلى الله تعالى، والدفاع عن المستضعفين وبلاد المسلمين، سينال أجره، ولن يتأثر بالخلاف المزعوم حول مسألة العمليات الاستشهادية، فإن الفعل يحاسب صاحبه عليه على أساس ما نوى لا على أساس ما يقوله الآخرون، فإن باب الانقياد واستحقاق فاعله للثواب معروف لدى الأصوليين، وعلماء الكلام .

فعالية هذا السلاح

أشرنا فيما سبق إلى أن البحث عن العمليات الإستشهادية له أشكال متعددة. وهنا نستعيد هذه الإشارة لنقول: إننا لن نبحث عنها من كل جوانبها، بل سيقتصر البحث على الجانب الفقهي الشرعي مع إطلالة مختصرة على الجانب الإنساني والأخلاقي. أما الجانب العسكري، فهذا أمر ميداني يُتْرك تشخيصه لأهل الاختصاص، لكننا وإن لم نكن خبراء في هذا المجال، فإن الوقائع دلت على فعاليته في تحقيق الأهداف، خاصة إذا ما رأينا أن أمريكا والجرثومة السرطانية المزروعة في أرضنا تخوضان أشرس المعارك للقضاء على تلك العمليات، فلو لم يكن لها أي فعالية لكان المناسب لهم أن يقبلوا باستمرارها أو على الأقل أن لا يعيروها أي اهتمام، فما هو سر هذا الحشد والإرهاب العالميين الذين يمارسان على هذه الفئة القليلة المستضعفة التي تحملت عبء الجهاد وخوض تلك العمليات؟ وما هو سر تهديد الدول استنادا إلى هذا الموضوع، ولماذا كل هذا الرعب الذي يعيشه العدو الصهيوني جراءها؟ ولا تزال تطالعنا الصحف والأخبار وتحليلات الصحافة العبرية بالشواهد تلو الشواهد على أن أخطر ما يواجهونه في فلسطين هو تلك العمليات ألا يكشف كل ذلك عن مدى فعالية هذا السلاح، الذي وكما قال بعض قادتنا، سلاح لا يملك العدو معه أي قدرة على التحكم به، فقد عملوا طويلا على أن يتجهزوا بكل أنواع الأسلحة الهجومية الممكنة، وجهزوا لكل سلاح هجومي سلاحا دفاعيا مناسبا له، لكنهم يجدون أنفسهم عاجزين تماما عن إيجاد أي سلاح دفاعي مناسب في مقابل هذا السلاح الهجومي الفعال الذي

تملكه تلك الفئة المستضعفة ؛ ولذا لجأوا إلى التستر بالدين، وطلبوا من المتلبسين بزي الدين أن يخوضوا تلك المعركة عنهم ليفشلوا ذلك السلاح؛ إذ اكتشفوا أن خير معطل له هو أن يعلن تحريمه في الإسلام، وقد استجاب لذلك قوم مكرهين وآخرون طائعين. ومن هنا، دعت الضرورة إلى البحث الفقهي المعمق حول مشروعية تلك العمليات لنقف على المبررات الشرعية لذلك.

مفهوم العمليات الاستشهادية

العملية الاستشهادية هي عملية عسكرية يقوم بها مجاهد من المجاهدين لا يبالي أوقع الموت عليه أم وقع على الموت، وأعلى مراتبها عملية يعلم أنه سيقتل فيها لا محالة. هذا هو معنى تلك العمليات، وليس لها أي تفسير آخر، إلا أنها ذات مصاديق مختلفة، فقد يخوض المجاهد معركة في فئة قليلة تواجه فئة كبيرة، وتلك الفئة القليلة تعلم إجمالا أن أفرادا منها سيقتلون، وقد يخوض المرء معركة في خندق من الخنادق أو لحراسة موقع من المواقع ثم يهاجمه عشرون شخصا، فيخوض معركة معهم يعلم أنه سيقتل بعد أن يقتل منهم مقتلة، فهذه عملية استشهادية، وقد يزنر نفسه بحزام من المتفجرات ويهاجم العدو، فيقتل منهم مقتلة عظيمة، وهو يعلم أنه سيقتل فهذه عملية استشهادية أيضا.

وبهذا المعنى تصبح العمليات الاستشهادية ذات عرض عريض يشمل كل معركة من المعارك التي يخوضها المسلمون، فلولا الروح الاستشهادية والاستعداد للاستشهاد في سبيل الله لم يكن ليشارك في أي معركة ما إلا مضطرا ومكرها، ولفر عندما تسنح له الفرصة للفرار. فإذا كان مفهوم العمليات الاستشهادية لا ينحصر بتلك الدائرة التي اعتاد الناس أن يلحظوها في مفهومها، يصير من نافلة القول إن العمليات الاستشهادية تعتبر فعلا طبيعيا دائميا لدى المسلمين في كل المعارك التي يقومون بها، بل هو طبيعي في كل جيوش العالم التي تعد جنودها لتقبل احتمال الموت، بل لخوض معارك حتى مع العلم بالموت، وهذا أمر ثابت لم يحد عنه أي جيش في العالم، وإلا لم يكن ليخوض أي معركة.

وأظهر مصداق تاريخي من مصاديق العمليات الاستشهادية في الإسلام، مبيت الإمام علي بن أبي طالب (ع) على فراش النبي، وإن لم تصل القضية إلى خاتمتها بسبب تراجع الأعداء، وواقعة كربلاء التي خاضها أبو عبد الله الإمام الحسين (ع) مع قلة من أنصاره وأهل بيته في مواجهة جيش جرار بلغ الألوف، فإذا لم تكن تلك الواقعة من العمليات

الاستشهادية، فإننا سنعجز عن فهمها بشكل سليم.

ومن الواضح أن البحث عن العمليات هنا لا يتناول هذا العرض العريض، وإنما يتناول بعض مصاديقها، وهي: أن يفجر نفسه بالأعداء، فهل هناك فرق بينه وبين أي مجاهد يدخل في معركة يعلم أنه مقتول فيها، سوى أن القتل يكون بيد العدو ؟ ولكن هل يؤثر هذا الفرق على الجانب الشرعي في القضية، هذا ما سنحاول الإجابة عنه فيما بعد.

صعوبة البحث

ومن خلال السؤال عن هذا الفرق تظهر صعوبة البحث ؛ ذلك أن المعروف تاريخيا أن العمليات الاستشهادية كانت كلها تنتهي بأن يقتل المسلم على يد العدو، ولم يكن يقتل المسلم نفسه، بل كان يحرم عليه ذلك، فلماذا صار الأمر مباحا الآن، وهل هي إلا بدعة من البدع ؟

وهذا التساؤل يندفع عند أدنى تأمل، فإن العمليات الاستشهادية، محل البحث هنا، ليست مجرد أن يقتل المرء نفسه بيده، بل هي أن يهاجم العدو بجسمه ويخوض معركة يقتل فيها وإن كان بيده. ففرق كبير بين أن يقتل المرء نفسه بيده لا في معركة وبين أن يقتل في معركة وهجوم بجسده يؤدي إلى استشهاده، فهذا الفعل يصدق عليه أنه هجوم ومعركة. وهذا فارق مهم بين الماضي والحاضر، إذ لم يكن يملك المسلمون الأوائل مثل هذه التقنية التي نملكها الآن، والتي تسمح بقتل أكبر عدد من العدو من خلال الهجوم بالجسد، فهل لو كانوا يملكون مثل هذه التقنية لكانوا يجتنبونها، وما هو الفرق بين أن يقاتل المرء، فيقتل عشرة أشخاص أو عشرين، الشخص تلو الآخر ثم ينهك، فيقتل في نهاية الأمر، وبين أن يهاجم بجسده، فيقتل عددا من الأشخاص ثم يقتل. سنبين فيما بعد أنه لو كانت الحرمة ثابتة بعنوان قتل النفس، فستكون محرمة على كل حال سواء كان ذلك بيده أم بيد غيره، ولو كانت جائزة في حال المعركة، فإنها جائزة على كل حال لا فرق بين أن يكون لفعل الشخص دخل في قتله، أو بين أن يكون القتل بيد العدو. ما ذكرناه يعني أنه لا خصوصية للوسيلة في الحكم، لا على مستوى التحريم، ولا على مستوى المشروعية.

حرمة الانتحار في الإسلام

تمت الإشارة سابقا إلى أن قتل المرء بيد نفسه انتحارا محرم، وهذا الحكم متسالم عليه شرعا بين علماء المسلمين كافة، بل يعرفه كل مسلم؛ لذا صار مستغنيا عن كل دليل، إلا أن الخلط الذي يحصل هنا هو أن تستخدم هذه الفكرة لتطبيقها على موضوع البحث، ليقال:

إن العمليات الاستشهادية انتحار. وليس المهم هنا أن نحقق في معنى الانتحار؛ لأنه لم يرد في أي نص ديني جملة «الانتحار حرام» لنحتاج إلى مثل هذا التحقيق، كما لن يكون مؤثرا مفهوم الآخرين للانتحار، وإنما المهم هنا أن يقال: لو أريد من الانتحار قتل النفس كيفما كان ولو في معركة، فهذا لا دليل على حرمته، وإن كان المقصود منه الانتحار عن يأس من الحياة دون أن يكون هناك هدف مشروع يجوِّز ذلك القتل، فهذا حرام بلا ريب.

وهكذا يتضح أن مآل البحث في الحرمة هنا إلى حرمة مقيدة بعدم وجود هدف مشروع يجوّز ذلك، وهذا يقتضي التساؤل عما إذا كان هناك هدف من هذا القبيل؟ من الطبيعي أن يكون الجواب بالإيجاب، فمن علم بتوقف إنقاذ حياة النبي (ص) على تعريض نفسه للموت، يكون من الباذلين أنفسهم في سبيل الله. ومن علم بتوقف إنقاذ النبي على أن يقتل نفسه بيده يكون في عليين. ومن علم أنه إذا وقف في وجه دبابة، فإنه سيتمكن من تفجيرها وإنقاذ المئات من الناس من شرها، فلا شك مأجور. ومن علم أنه إذا وقف في وجه سيارة تدهسه، فيموت من دون أن يكون له أي هدف إلا الموت، فقد ارتكب حراما وإن كان القتل بفعل الغير. ومن شرب السم بنفسه لا لهدف إلا يأسا من الحياة، فقد ارتكب محرما.

هذا كله يدل على أن مسألة حرمة قتل النفس ليست من المسائل البتية غير المعلقة على أي شرط، وليست من المسائل التي يجزم العقل بها من دون أن يلحظ أي أمر آخر، بل هو ينتظر رأي الشرع قبل أن يبت بالتحريم، لو كان التحريم هنا من مدركات العقل ومجالاته، وإنما يكون قتل النفس في نظر العقل ظلما إن لم يكن لهدف مشروع، ولذا لم يكن من المستغرب أن تحترم كل المجتمعات الإنسانية كل قتل للنفس في سبيل هدف مشروع يجوز ذلك، فمن لا يقدس مقداما يرى شخصا بصدد إطلاق قنبلة على مجموعة من الناس، فينقض عليها وتنفجر به فيقتل؟ ومن منهم لا يعتبره مضحيا بنفسه من أجل الآخرين ورفع خطر الموت عنهم؟ ومن سيلتفت حينئذ إلى ما قد تقوله الفئة التي تنتمي، إلى الشخص الذي كان سيطلق القنبلة من نعوت بحق من ضحى بنفسه؟.

إذاً، ليس المهم تحقيق معنى الانتحار والاستغراق فيه، بل المهم بيان الضابطة الشرعية والمسوِّغ الشرعي الذي يوضِّح الحد الفاصل بين الموت المحرم، والموت المباح.

وإنما قلنا الضابطة الشرعية مع أن قدسية تلك العمليات تتجاوز المجتمعات الإسلامية، لأن ضوابط المشروعية قد تختلف بين مجتمع وآخر، إضافة إلى اننا مسلمون نأخذ

شرعية أي عمل من ديننا لا من أي شي آخر .

أدلة عدم مشروعية تلك العمليات

مع أن ما ذكرناه في غاية الوضوح دينيا وعقلائيا، فإن هناك من وقع في الخلط الذي اشرنا إليه قبل قليل فتمسك بالعقل تارة، وبآيات وروايات تارة أخرى زاعما أنها تدل على الحرمة، والجواب وإن صار واضحا عن ذلك لكن لا بأس بالنظر في تلك الأدلة، حتى نزيل أي شبهة قد تثار من هنا وهناك .

أما العقل : فقد تقدمت الإشارة إليه آنفا، وما قدمناه يبين بكل وضوح أنه لا يصح الاتكال في مبدأ التحريم على ما قد يقال له حكم العقل في المسألة، فيدعى أن العقل قاض بقبح قتل المرء نفسه، فإنها دعوى غير محققة؛ لأن العقل لا يملك مثل هذا الحكم على هذا المستوى. وبعبارة أخرى، فإن المتصور من حكم العقل هنا أن يكون بأحد الوجوه التالية :

١ – أن يحكم بقبح القتل مطلقا من غير تقييد ولا تعليق على شيء، وهذا لا شك في عدم واقعيته؛ لأنه لو تم ذلك، وحيث إن احكام العقل غير قابلة للتخصيص- كما هو المعروف في علم الأصول، وليس هنا محل بيانه – وهذا يعني أن قتل النفس إن كان قبيحا مطلقا، فهو قبيح من غير فرق بين أن يكون القتل بيد نفسه أو بيد غيره، والنتيجة هي تعارض لا حل له بين العقل والشرع عندما يسوغ الشرع الجهاد وإن أدى إلى قتل النفس، فهل يمكن تعقل مثل هذا الأمر، بل هل يمكن الالتزام بأن العقل يرى ذلك القبح بشكل مطلق؟ وهل يرى العقل ضرورة الاستسلام لكل عدو حذرا من أن يقتل أي واحد منا، ونترك القتل فينا بيد عدونا من دون أي مقاومة ولا ردع، يهاجم أطفالنا ونساءنا، ويتفنن في القضاء علينا كلما سنحت له الفرصة، غير عابئ بردود فعلنا ؛ لأنه على التقدير المشار إليه لن يكون لدينا أي رد فعل. إن حكم العقل بقبح قتل النفس، لو فرضنا ثبوته، فإنه لن يكون على النحو المذكور في هذا التصوير.

٢ – أن يكون حكم العقل بالقبح هنا على نحو الاقتضاء، ويكون الحكم النهائي فيه معلقا على ملاحظة ما إذا طرأ على الفعل عنوان يوجب حسنه، أويزيل قبحه، مثل الكذب فالعقل يحكم بقبحه على سبيل الاقتضاء، لكن لو كان بهدف الإصلاح بين الناس، أو كان بهدف آخر مهم عقلائيا أو شرعا، فإن القبح يرتفع ويصير الكذب أمراً حسناً بنظر العقل. وعلى هذا التقدير لا يكون دليل العقل هنا نهائيا قبل النظر في وجود العناوين التي تزيل

القبح عن قتل النفس وتحوله إلى أمر حسن، وبهذا لن يكون البحث منصبا حول حكم العقل بل حول تلك العناوين، التي سنبين وجودها في استكمالات البحث الآتية .

٣ ــ أن يكون العقل على الحياد تماما في مسألة قتل النفس لا رأي له فيها على الإطلاق، والفرق بين هذا وسابقه، أنه على التقدير السابق يكون الانتحار قبيحا فعليا في نظر العقل بمجرد عدم وجود المسوغ، ولا ينتظر المنع الشرعي، بينما على التقدير الثالث لا يكون للانتحار أي موضوعية في نظر العقل، ولا حكم له بنظر العقل حتى مع عدم وجود المسوغ الشرعي، بل يكون حكم المورد شرعيا بحتا، فإن أفتى الشرع بالتحريم تبعه العقل وإلا سكت. وتبعية العقل للشرع هنا إنما هي من باب حكمه بوجوب الالتزام بأحكام الشريعة والانقياد لطاعة المولى سبحانه وتعالى. وعلى هذا التقدير أيضا يفقد المانعون القدرة على الاستدلال بالعقل.

نخلص مما تقدم أن الاستدلال بحكم العقل متوقف على إثبات التصور الأول، وهو يكاد يكون من المستحيلات.

أدلة عدم المشروعية

أما الآيات : فنذكر نماذج منها :

١ – قوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾**[٢] وقوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما، ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيرا﴾**[٣].

قيل إن هذه الآيات تدل على حرمة قتل كل نفس محترمة سواء كان القاتل قاتل نفسه، أم كان قاتل غيره، والعمليات الاستشهادية موضوع البحث من مصاديق قتل المرء نفسه.

وهذه الصيغة في بيان الاستدلال ضعيفة للغاية، فإننا لا نخالف في أن تلك العمليات من مصاديق إقدام المرء على قتل نفسه، والآيات لم تحرم ذلك بنحو مطلق ؛إذ الآية الأولى قالت : « **إلا بالحق**» والثانية ربطت حرمة ذلك بـ « **من يفعل ذلك عدوانا وظلما**» وهذا تعبير آخر عن تعليق الحكم على عدم وجود هدف مشروع يجوّز ذلك، أو على كونه اعتداءً وظلماً، سواء كان الأمر متعلقا بقتل النفس أم بقتل نفس أخرى، ما دام المستدل افترض أن الآيتين تشملان قتل النفس، أما متى يكون القتل بالحق، ومتى لا يكون كذلك، ومتى يكون عدوانا وظلما، ومتى لا يكون كذلك، فالآيات لم تبين ذلك. فيكون القول بأن العمليات الاستشهادية

من قتل النفس المشمول لهذه الآية تعسفا ومصادرة يتوقف على أن يكون قتل النفس فيها بغير حق وعدوانا وظلما، وهذا ما لم يثبته المستدل. ثم لو سلمنا أن الآيات بالإطلاق تثبت التحريم مطلقاً، فإنه معارض بإطلاقات أخرى كما سنشير إلى ذلك عند الحديث عن أدلة المشروعية .

٢ _ قوله تعالى : ﴿**وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا ان الله يحب المحسنين(ع)** ﴾. وقد فسر البعض التهلكة بالموت، فكل إلقاء باليد إلى ما يؤدي إلى الموت محرم، وهذا هو حال العمليات الاستشهادية .

وجواب هذا واضح من جهات مختلفة :

أولا : لم تقل الآية بخصوص حرمة إلقاء النفس في الموت بيد الشخص نفسه أو بيد آخر، فلو كانت الآية تحرم كل إلقاء باليد فيما يؤدي إلى الموت فلن يكون هناك أي فرق بين أن يكون الموت بفعل النفس أم بفعل الغير. وعليه فمن يخوض معركة جهادية يعلم أنه سيقتل فيها بيد العدو يكون قد ألقى نفسه في التهلكة فيحرم، وهذا يعني أنه لو تم ما ذكروه في دلالة الآية، فلا خصوصية لقتل النفس باليد. ولا نظن أن مسلما يسلم بهذا التحريم بهذه السعة من دون أي تقييد، وإن كان من قيد، فهو يشمل كلتا الحالتين ؛ لأن القيد لا يرتبط بالوسيلة بل بمورد القتل وهدفه .

ثانيا : إذا حرم إلقاء النفس فيما يؤدي إلى الموت، حرم ذلك، سواء كان جازما بأدائه إلى الموت أم كان ظانا، ولذا يحرم على المرء أن يتناول دواء يحتمل احتمالا معتدا به أنه يميته، أو أن يسلك طريقا يحتمل احتمالا معتدا به أن حيوانا سيفترسه، وسيكون من موارد التحريم حينئذ خوض الجهاد مطلقا، ولازم الأخذ بذلك التفسير إبطال تشريع الجهاد والقتال، حتى وإن كان دفاعا عن النفس .

وهذا يدل على أن موضوع التهلكة أريد به معنى لا يتنافى مع مشروعية الجهاد والدفاع عن النفس، خاصة وأن الآية وردت في مورد الجهاد كما يمكن أن يلاحظ ذلك من أدنى مراجعة للقرآن الكريم، وهذا يعني أنه لو أريد من التهلكة الموت، وجب أن لا يكون شاملا للموت في الجهاد في سبيل الله، فإذا خرج إلقاء النفس فيما يؤدي إلى الموت في حالة الجهاد عن مورد الآية، فالخروج شامل لحالة قتل النفس في العمل الاستشهادي .

ثالثا : إن التهلكة تارة يراد منها الهلاك الشخصي وأخرى الهلاك الاجتماعي، ثم إنه

تارة يكون المقصود هو الموت وأخرى يراد الضيق الشديد والعذاب الأليم، كما أن التهلكة تارة يراد منها التهلكة الدنيوية وأخرى يراد بها التهلكة الأخروية، وقد استعملت التهلكة ومشتقاتها في كل هذه المعاني. فقد قال تعالى: ﴿**إن امرؤ هلك**﴾[٥] والمراد به مات وقال تعالى في قوم من الكفار أنهم قالوا: ﴿ **وما يهلكنا الا الدهر** ﴾ ومرادهم ما يميتنا، وقال تعالى: ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون**﴾،[٧] والمراد أتعذبنا بما فعل المبطلون، بقرينة أنه كلامهم يوم القيامة.

وقال تعالى: ﴿**ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين، وهم ينهون عنه وينأون عنه إن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون**﴾[٨] والمقصود أنهم يوجبون لأنفسهم العذاب الأخروي. وقال تعالى: ﴿**وكم من قرية أهلكناها**﴾[٩] والمراد أنزلنا عليها العذاب الشديد في الدنيا المؤدي إلى الاستئصال، ومثله قوله تعالى: ﴿**ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين**﴾.[١٠]

وقال تعالى: ﴿**لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون**﴾[١١] والمقصود بـ ﴿**يهلكون انفسهم** ﴾، إما الهلاك المترتب على الكذب والنفاق، أو يهلكون أنفسهم بما بذلوه من جهد في اختراع وسيلة تسمح لهم بعدم الخروج إلى القتال طمعا في عرض الدنيا، ليأمنوا أي لوم، أو عتاب، أو ذم، أو تقريع بالاعتذار بالعذر الكاذب على نبيهم والحلف في ذلك بالله كاذبين.

وقد استعملت كلمة الهلاك ومشتقاتها في النصوص بمعان مختلفة، مثل ما ورد عن الإمام أبي جعفر الباقر (ع) أنه قال: «**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة**»[١٢]، والمقصود منه مخالفة التكليف. ومثل ما ورد عنه (ع) أنه قال لقتادة: «**ويحك يا قتادة إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت وإن كنت قد أخذته من**

الرجال فقد هلكت وأهلكت»[١٣]. وقد كثر في الأحاديث استعمال كلمة «**هلكت وأهلكت**» والمقصود به الإتيان بأمر عظيم، وقال ابن الأثير: وفي حديث عمر «**أتاه سائل فقال له: هلكت وأهلكت**»؛ أي هلكت عيالي[١٤].

وما ذكرناه حول استعمال الكلمة في عدة معان، لا يخلو من تسامح في التعبير، وإلا فإن ما ذكرناه من تعداد لا يعدو كونه تعدادا في مصاديق المعنى، ولموت أحدها، بل قيل إن الهلاك لم يستعمل في القرآن في الموت إلا بقصد الذم، فلا يستعمل في الموت مطلقا إلا بنحو قليل، وهو ما ذكره الراغب الأصفهاني في مفرداته، الذي صرح أيضا بأن الهلاك يطلق على العذاب والخوف والفقر.

ومن كل هذا نستخلص أن البناء في الاستدلال على أن المراد من التهلكة في الآية الموت مما لا وجه له.

رابعا: التهلكة، كما ذكر اللغويون، هي: كل شئ يصير عاقبته إلى الهلاك[١٥]، والهلاك إما أن يقصد منه العذاب الدنيوي، أو العذاب الأخروي، أو الأعم؛ ولا يصح هنا تفسيره بالموت، لما ذكرناه سابقا، مضافاً إلى عدم الدليل عليه، وإن حكي هذا عن الشيخ الطوسي في الخلاف والمبسوط، ولو فرضنا إرادة الموت، فلا بد أن يكون المقصود به هنا إلقاء النفس في ما يؤدي إلى الموت المذموم، فلا يصح الاستدلال بالآية من على أن كل إلقاء للنفس الى الموت مذموم، لما تقرر في علم الأصول من أن القضايا لا تثبت موضوعاتها، فوجب أن نحرز أولا أن إلقاء النفس في ما يؤدي إلى الموت من خلال عملية جهادية استشهادية، هو من الموت المذموم، قبل أن نأتي ونستدل بالآية على أن هذا الإلقاء محرم، وسنبين فيما بعد ما يدل على ان هذا من الموت الممدوح لا المذموم، فلا يكون مشمولا بالآية، على تقدير إرادة الموت. ومن هنا، قيل: إن الآية ليست في مقام بيان حكم تكليفي؛ لأن الذم لا بد ان يعرف من أدلة أخرى ليؤخذ بمفاد الآية، وإذا عُرِف ثبتت الحرمة بمعزل عن الآية، وإن لم يثبت لم تكف الآية لإثباته.

والأرجح أن يكون المراد منها ما يؤدي إلى العذاب، يدل عليه أن مضمون الآية لا علاقة له بالموت بل له علاقة بالأمر بالإنفاق في سبيل الله؛ لأن النهي عن إلقاء النفس في التهلكة جاء بعد الأمر المذكور ثم عقبه بالأمر بالإحسان، وهذا الربط يمكن أن نفهمه بوجوه:

أحدها: أن عدم الاستجابة لهذا الأمر، وترك الإنفاق في سبيل الله؛ والجهاد من أظهر مصاديقه، هو من إلقاء النفس الى التهلكة، فيكون النهي عنها تأكيدا للأمر بالإنفاق، وإنما

يكون ترك الإنفاق مؤديا إلى الهلاك ؛ لأنه يؤدي إلى تسلط الأعداء علينا وشيوع المنكر، وتضييع سبيل الله تعالى.

وهذا يؤدي إلى هلاك المجتمع وعطبه، أو لأنه يؤدي إلى أن يصيبه عذاب من عند الله، أو الأعم من هذا وذاك. وعلى هذا، تكون الآية هنا أحد التطبيقات العملية لقوله تعالى : ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم**﴾[١٦].

ونجد هذا المعنى في كثير من الأحاديث الواردة في الجهاد، منها ما ورد عن أمير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع)، وذكره الشريف الرضي في نهج البلاغة، وهو قوله (ع) : «**أما بعد فإن الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة، فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذل وشملة البلاء وديث (ذُل) بالصغار والقماءة (الهوان) وضرب على قلبه بالأسداد (الحجب) وأديل (أخذ) الحق منه بتضييع الجهاد وسيم الخسف (المشقة الشديدة) ومنع النصف**»[١٧].

ثانيها : أن يكون المراد التزموا بالإنفاق ما لا يؤدي بكم إلى التهلكة فكأن الآية أرادت أن تحدد سقفا في الإنفاق يحرم تجاوزه.

ثالثها : ما احتمله جملة من العلماء، وهو أن إلقاء النفس في التهلكة يكون من خلال تعريض النفس إلى نقصان الأموال بترك الإنفاق في سبيل الله، فكأنه تعالى ينبه على أن من يخشى من نقصان أمواله إذا أنفقها في سبيل الله، فهو إنما ينقصها ويؤدي إلى هلاكها إذا لم ينفق، على عكس ما يتوهمونه، ليكون مضمون الآية موافقا لما رواه الكليني في الكافي عن أبي الحسن الكاظم (ع)، ورواه الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه والخصال عن الإمام الصادق (ع)، أنهما قالا : «**حصنوا أموالكم بالزكاة**»[١٨]، والتي دلت على أن الهلاك متعلق بالمال لا بالنفس.

وأصح الوجوه في كشف العلاقة بين الأمر بالإنفاق والنهي عن إلقاء النفس في التهلكة هو الوجه الأول، ولذا جاء الأمر بالإحسان بعد النهي المذكور ؛ لأن الأمر به ليس للوجوب قطعا ؛ لأن مرتبة الإحسان مفتوحة إلى أقصى حد، وهي فوق الواجب وزائدة عليه، فلا يكون في تركه تعرض للتهلكة، بخلاف ترك الأمر الواجب ؛ ولذا جاء مقترنا به مباشرة.

أما الروايات : فنذكر منها :

١ _ ما رواه ناجية عن أبي جعفر (ع) أنه قال : «**إن المؤمن يبتلى بكل بلية ويموت بكل ميتة إلا أنه لا يقتل نفسه**»[١٩].

٢ – ما رواه ابو ولاد الحناط قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : «**من قتل نفسه متعمدا فهو في نار جهنم خالدا فيها**»[٢٠].

٣ – ما رواه مسلم في صحيحه بسنده عن رسول الله (ص) أنه قال : «**من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة**»[٢١].

٤ – ما في صحيح مسلم أيضا من قصة رجل كان يقاتل قتال الأبطال مع المسلمين ضد الكافرين فجرح جراحا عظيمة حتى ظن أنه مات، فقيل فلان شهيد، فقال الرسول(ص) «**فلان في النار**» ولما اطلع عليه بعض المسلمين تبين أنه لم يمت ورآه يقتل نفسه برمح أو سيف، فتبين معنى قوله(ص)، ثم قال(ص): «**إن الله قد ينصر هذا الدين بالرجل الفاجر**».[٢٢]

فربما يقال هنا، إن هذه الروايات صريحة في أنه لا يجوز للمؤمن أن يقتل نفسه، والعمليات الاستشهادية من هذا القبيل.

والجواب : أما عن التمسك بالرواية الأولى فواضح ؛ لأنها ناظرة إلى من يريد أن يتخلص من البلايا بقتل نفسه، فقالت إن هذا غير جائز، فلا علاقة للرواية بموضوع بحثنا، وهي أقرب إلى البحث المعروف تحت عنوان الموت الرحيم الذي يراد من خلاله القضاء على حياة إنسان بحجة أنه يعاني من آلام رهيبة، فدلت هذه الرواية على عدم جواز ذلك. ومثلها الرواية الرابعة .

أما عن التمسك بالرواية الثانية والثالثة، فبأن المتبادر منها النهي عن قتل النفس لمجرد أنه قتل النفس من دون أن يكون هناك أي هدف مشروع يسوّغ ذلك، فلا تشمل حالات وجود مثل هذا المسوّغ.

ولو افترضنا وجود إطلاقات في هذه الروايات، فإنها معارضة بإطلاقات أدلة المشروعية الآتي ذكرها، وسنعود إلى هذا التعارض حينها لنبين كيفية رفعه .

أدلة مشروعية العمليات الاستشهادية :

علينا أن نشير في البداية إلى أننا لا نعني بالمشروعية هنا الإباحة التي يتساوى فيها طرفا الفعل والترك، فهذا لا معنى له هنا ؛ إذ لا معنى لأن يكون قتل النفس مباحا سواء كان ذلك بيده أم بيد غيره، بل المقصود بالمشروعية هنا عدم الحرمة، وإلا فإن العمليات الاستشهادية من سنخ القضايا التي إن ثبتت شرعيتها ثبت رجحانها الأعم من الوجوب

والاستحباب، ضمن ضوابط تفرضها علينا أدلة المشروعية نفسها، كما سيأتي .

وبعد هذا نقول : إن من ينصف في بحثه، لن يصعب عليه العثور على أدلة تثبت هذه المشروعية، وربما يتمكن القارئ من استخلاص بعض منها مما سبق، وتعتمد هذه الأدلة على عمومات وإطلاقات وردت في القرآن الكريم والسُّنة المنقولة عن المعصومين (ع). والروايات وهي عمومات إن تمت، فلن يختلف الحال فيها بين وسيلة القتل، كما أنه لو حرم القتل لم يكن من فرق بين الوسائل كما تقدمت الإشارة إلى ذلك سابقا.

الدليل القرآني على المشروعية

أما الدليل من القرآن، آيات كثيرة، نذكر بعضها على سبيل النموذج، وإلا فإن إحصاءها يحتاج إلى توسعة لا يسمح بها المجال ومن هذه الآيات:

١ – قوله تعالى : ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم**﴾(٢٣).

أمرت هذه الآية بالقتال في سبيل الله، ولم تحدد وسيلة القتال، ولا شك في أن العمليات الاستشهادية من مصاديق هذا القتال ؛ لأن مفروض البحث أن الذي يأتي بها إنما يقاتل الذين يقاتلوننا، وأن هدفه رضا الله تعالى، وفي سبيل الله، ومعنى أنه في سبيل الله هو وقوع الفعل في طريق تحقيق الأهداف التي أمر الله تعالى بها، وتحرير الأرض هدف إسلامي مقدس تعلق به أمر إلهي بلا ريب. ولا سبيل لإخراج العمليات الاستشهادية من منطوق هذه الآية الا بأحد طريقين :

أولهما : أن يقال إن الأمر بالقتال مشروط بأن لا يؤدي إلى قتل أنفسنا، وهذا التقييد مرفوض من قبل الجميع ؛ لأنه ببساطة غير موجود في النص، بل إن الآيات أمرت بالقتل مع الأخذ بعين الاعتبار أن القتل سيصيب جماعة من المقاتلين، وجعلته من أسرار مدح الذين يقاتلون في سبيل الله تعالى، كما مدحهم الله تعالى في قوله : ﴿**يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل...**﴾(٢٤).

ثانيهما : أن يقال إن الآية ونحوها من الآيات وإن لم تخصص وسيلة القتال بوسيلة معينة، إلا أنه يعمل بها ضمن الوسائل التي كانت متاحة في زمن نزول الآية، وحيث إن العمليات الاستشهادية لم تكن موجودة، فلا دليل على أنها مشمولة بالآية، وأمثالها من الآيات. وهذا ايضا مردود ؛ لأن مقتضاه عدم جواز استعمال الدبابات وكل الوسائل العسكرية المتطورة، لأنها لم تكن أيضا موجودة في عصر نزول الآية، ولو أردنا البناء على

هذا المنطق في التعامل مع القرآن الكريم، لوجب أن نرفض كل ما هو جديد وحديث من السيارة إلى الطائرة، وكل ما في هذه الحياة من مستحدثات طرأت فقلبت الحياة عما سبق كليا. لا مجال لمثل هذا المبنى في فهم الآيات، فإن الكتاب الكريم كتاب لا يختص بعصر دون عصر، ولو كانت هناك إرادة للتخصيص بوسائل معينة، لكان من الطبيعي أن يتم التنبيه عليه بإشارة معينة. وهي غير موجودة بل الموجود خلافها كما سيتجلى ذلك في بعض الآيات الآتية.

٢ – ومن هذه الآيات أيضا قوله تعالى: **﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾**(٢٥). وهي تدل على مدح كل من يقتل في سبيل الله تعالى ووعده بالحياة والرزق من عند الله تعالى، من غير تفصيل بين كيفيات القتل ووسائله؛ لأن المعيار هو كون القتل في سبيل الله لا من أجل أي هدف آخر.

٣ – ومن هذه الآيات قوله تعالى: **﴿والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله.. أولئك هم المؤمنون حقا﴾**. وليس للجهاد في سبيل الله تعالى معنى إلا بذل الجهد في قتال أعداء الدين في هذا السبيل، وهو معنى ينطبق على العمليات الاستشهادية كما ينطبق على أي عملية عسكرية.

٤ – ومن هذه الآيات قوله تعالى: **﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم﴾**(٢٧).

ومن أظهر مصاديق بذل النفس لله تعالى، بذلها في القتال، وفي عملية عسكرية جهادية، والعمليات الاستشهادية أرقى مصاديق هذا البذل.

والحقيقة أن كل آيات الجهاد والقتال في سبيل الله تشمل العمليات الاستشهادية دون أن تشذ عنها أي آية، وليس هناك أي طريقة تسمح بتخصيص تلك الآيات بما عدا تلك العمليات، إلا أن يكون هناك مكابرة وعناد فيقال: إنها ليست من القتال في سبيل الله ولا من الجهاد في سبيله، وهذا أمر يكذبه الوجدان، ولا يحتاج إثبات بطلانه إلى أي بيان.

أما من الروايات:

ففيها الكثير مما ينطبق على العمليات الاستشهادية، نذكر بعضا منها كنموذج:

١ _ فمن ذلك ما عن أبي جعفر الباقر (ع) أنه قال : إن علي بن الحسين (ع) كان يقول : قال رسول الله (ص) : «**ما من قطرة أحب إلى الله عز وجل من قطرة دم في سبيل الله**»[٢٨].

فمن ذا الذي لديه الجرأة ليجزم أن دماء الشهيد الذي يسقط بعملية استشهادية ليست قطرات في سبيل الله .

٢ – ومن ذلك ما عن الإمام الصادق (ع) عن أبيه عن آبائه (ع) أن النبي (ص) قال : «**فوق كل ذي بر بر حتى يقتل في سبيل الله فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه بر**»[٢٩].

والحق يقتضي منا أن نقول إن إثبات مشروعية العمليات الاستشهادية أبسط من أن يحتاج إلى دليل ؛ لأنه إذا توقف تحرير الأرض ورفع الظلم عن العباد على العمليات الاستشهادية، فإن ضمير كل ذي ضمير وعقل كل عاقل يفرض عليه الإيمان بمشروعية تلك العمليات، والإقرار بأنها مطلوبة لتحقيق ذلك الهدف، وإلا فما معنى أن يضن الشخص بنفسه دون أن يحرك ساكنا وهو يرى الأعراض تنتهك، والبلاد تحتل، والنفوس تقتل من غير ذنب ولا جرم ؟! وما هي قيمة حياة فرد إذا توقف عليها تنفيذ التكاليف الإلهية ؟ أوليس من مبادئ ديننا الأساسية التضحية بالنفس من أجل إنقاذ المجتمع ورفع راية الإسلام والمسلمين، ونشر عزتهم، ورفع كل ذل ومظلومية عنهم، أوليس من مبادئ ديننا الواضحة أن ينسى المرء نفسه في سبيل ربه وتحقيق ما أمر به .

إن الشهيد بأي عملية كان من خيرة المحسنين : ﴿**ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم**﴾[٣٠].

قصة النبي يونس (ع):

ويؤيد ما ذكرنا من كون قتل النفس في سبيل الآخرين أمرا مشروعا من الناحية المبدئية، في نظر العقل والقرآن، ما حكاه القرآن الكريم ؛ حيث يقول : ﴿**وإن يونس لمن المرسلين، إذ أبق إلى الفلك المشحون، فساهم فكان من المدحضين، فالتقمه الحوت وهو مليم**﴾[٣١]. يقول العلامة الطباطبائي : «.. **وركب البحر في فلك مشحون فعرض لهم حوت عظيم لم يجدوا بدا من أن يلقوا إليه واحدا منهم يبتلعه وينجو بذلك، فساهم وقارعوا فيما بينهم فأصابت النبي يونس (ع) فألقوه في البحر فابتلعه الحوت ونجت السفينة**»[٣٢].

وهذه الحكاية تدل على أن التضحية بالنفس من أجل إنقاذ المجموع أمر منطقي وعقلائي تماما، كما يتبعه أي مجتمع عقلائي لو ابتلي بمثل هذه الحال، ورعاية للحالة العقلائية هذه، كانت القرعة هي وسيلة الاختيار. وقد تأكد الجميع بأن الحل المطروح أولى

بأن يتبع ولذا ساهموا وساهم معهم النبي يونس (ع) ولم يمتنع عن ذلك بحجة حرمة قتل النفس، أو تعريضها للهلاك، وهو ما كان يقصد من المساهمة إذ إن إلقاء البدن للحوت لن يؤدي، بحسب ظاهر الأمر لدى أهل السفينة إلا إلى موت الملقى إليه وأكل الحوت له، ولم يكونوا على علم بالتدبير الإلهي والا لبادروا إلى إلقاء النبي يونس (ع) من غير حاجة إلى القرعة. وبعد أن جاءت النتيجة لصالح إلقاء النبي (ع) لم يعترض بل ألقى بنفسه، أو ألقي في البحر والتقمه الحوت.

ولم تعقب الآيات التي تحدثت عن هذه القصة بما يشير إلى أي استنكار إلهي تجاه هذا التصرف، إذ لو كانت تلك الطريقة غير مرضية كان من الطبيعي أن يُزال ما يعلق في الذهن جراء الاطلاع عليها، من منطقية ومشروعية مثل ذلك التصرف، وهو ما لم يحصل، وقد جاء في روايات القرعة مدح لتلك الطريقة التي اتبعت، مع أن موردها قتل النفس، مثل ما نقل عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «ما تقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم الحق، قال: وأي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله؟ أليس الله عز وجل يقول: فساهم فكان من المدحضين»(٣٣). وبهذه الإشارات التي أشرنا إليها حول القصة، يتبين بطلان القول بأن أهل السفينة ليسوا من أهل الإيمان، فقد ظهر لك أن هذه الخصوصية لا تبطل ما فهمناه من الآية.

تعارض الأدلة

بقي أن نشير إلى أنه قد يثير بعض الذين تشوشت المسألة في أذهانهم أو يتعمدون تشويش أذهان الآخرين، تشكيكا بالمشروعية انطلاقا من معارضة الأدلة التي ذكرناها مع بعض الروايات التي تقدمت، إذ ليس في الآيات أي آية تنافي العمومات المذكورة. فقد يحلو للبعض أن يقول هنا: إن الروايات تخصص العمومات القرآنية، فإذا دلت الروايات على حرمة أن يقتل المرء نفسه، تخصص الآيات بما عدا ذلك.

والجواب:

أولا: إذا دلت الروايات على حرمة قتل المرء نفسه، فهي لا تتحدث عن خصوص قتل نفسه بيده، بل تتحدث عن قتل نفسه كيفما كان، ولو بيد الغير، فلو أريد تخصيص الآيات بها، لوجب القول بعدم مشروعية أي معركة تؤدي إلى أن يقتل فيها بعض المؤمنين، وهذا إلغاء لمشروعية الجهاد وقول بحرمته؛ لأن هذا هو حال كل قتال، خاصة مع قلة العدد والعدة، والتاريخ مليء بمثل تلك المعارك، فوجب على هذا أن يقال: إن معركة بدر كانت

محرمة، وهكذا غيرها ؛ لأنها أدت إلى قتل المؤمنين. هذا كله يدل على أنه لا يمكن أن يكون للروايات شمول لمورد الجهاد والقتال في سبيل الله.

ثانيا: لو فرضنا الشمول فالنسبة هي العموم والخصوص المطلق ؛ لأن الآيات تتحدث عن مدح القتل في سبيل الله، وكل استشهاد ناشئ عن فعل جهادي، والروايات الناهية عن قتل النفس، كالآيات الناهية عنه، لو فرضنا شمولها لموردنا، فهي إنما تشمله بالإطلاق، والقاعدة في مثل هذه الحالات تقتضي تقييد المطلقات والعمومات وفق ما تقتضيه التقييدات والتخصيصات، فيصير مآل الروايات والآيات الناهية أن يستثنى منها ما يكون قتلا في جهاد في سبيل الله.

ثالثا: لو أنكرنا ما سبق، وقلنا: إنه مختص بالآيات، أما الروايات، فهي تتحدث عن خصوص قتل المرء نفسه بيده، ومن هذه الجهة تكون الروايات أخص من الآيات المادحة لقتل النفس ؛ لأنها مطلقة من جهة كون القتل بيد نفسه أم بيد غيره. لو قلنا هذا لقلنا إن النتيجة هي كون النسبة العموم والخصوص من وجه؛ إذ كما أن للروايات جهة خصوص فإن للآيات أيضا جهة خصوص ؛ لأن الروايات تتحدث عن حرمة قتل المرء نفسه، سواء كان ذلك في جهاد أم في غيره، فتكون نقطة التعارض هي قتل المرء نفسه في عملية عسكرية جهادية في سبيل الله تعالى، ومقتضى إطلاق الآيات مدحه ومقتضى إطلاق الروايات حرمته، ولا شك في أنه إذا تعارض النص القرآني مع نص روائي فالمقدم هو النص القرآني، لما تسالم عليه المسلمون من أن القرآن الكريم وإن أمكن تخصيص نصوصه بالأحاديث الشريفة، إلا أن هذا عندما تكون النسبة بين الآية والرواية العموم والخصوص المطْلق. أما إذا كان هناك عموم وخصوص من وجه، ما يعني التباين في مورد الاجتماع، فهنا يدور الأمر بين العمل بالرواية وبين العمل بالآية، وفي مثله يكون العمل بالآية لا بالرواية، وعلى هذا تتخصص الروايات بالقتل لا في الجهاد، وهو ما لا تتحدث عنه الآيات ولا تنافيه، ويؤول الأمر إلى مسألة الانصراف التي أشرنا إليها سابقا.

الفتاوى المغايرة: وبعد كل ما تقدم فلن يكون هناك أي أثر عملي لأي فتوى مخالفة تفتي بحرمة العمليات الاستشهادية ؛ لأنه إن كان المقصود الحرمة مطلقا ومبدئيا، فهذا لا يمكن لأي عالم أن يتفوه به، ولا لفقيه أن يتبناه، بل لو قال ذلك لشككنا في علمه. وإن كان المقصود هو وجود حالتين وظرفين، ظرف المشروعية وظرف عدمها، وأنهم بإعلان

التحريم يشخصون أن الظرف ليس مؤاتياً للقيام بمثل هذا النوع من العمليات، فهم وإن أصابوا في التقسيم لكن ليس منهم يؤخذ التحريم، وتحديد أي ظرف هو الظرف الذي نحن فيه، بل يؤخذ ذلك من القادة الحقيقيين، لا منهم خاصة إذا أحيطوا بما يوجب اللوث والتهمة كأن يكونوا أتباع سلطان لا يؤمن بتلك العمليات، أو يؤمن بضرورة الاستسلام للعدو ويعمل على مشاركته في إذلال الأمة، حتى صار يشكل خط الدفاع الأول عنهم.

وإن قسما كبيرا من المفتين بالتحريم، ليسوا إلا أبواقا إعلامية تردد صدى ما يقوله أسيادهم أعداؤنا في أمريكا وأسرائيل؛ ولذا لن يستنكف جورج بوش عن أن يدخل في سلك المفتين، ويعلن رأيه صراحة باسم الإسلام في هذه العمليات الاستشهادية، ويدعو أتباعه لكي يقوموا بتكليفهم وتعميم هذه الفتوى على سائر الناس.

ولسنا هنا في وارد التشكيك بجميع المترددين والذين قد يخطر على بالهم الاحتياط في هذه الموارد، ولا التقليل من شأن أحد، وإنما نتخوف عليهم من عدم تعمقهم وتأثيرهم على بعض شباب الساحة، فيزرعوا الخوف في نفوسهم ويخلقوا فيهم حالة التردد وعدم القدرة على مواجهة العدو، فهؤلاء مسؤولون، وليس لهم أن يستعجلوا الرأي وإبداءه، وهم يعلمون أن لازم ذلك الخنوع والاستسلام واستحكام سيطرة العدو على بلاد المسلمين، وعليهم إبداء بعض الحرص على المصالح العليا، وأن يلتفتوا إلى لوازم أقوالهم وافعالهم، إن كانوا من أهل الاخلاص والوفاء للإسلام دينا منهجا ومعتقدا.

مدنيون وعسكر:

ثم إن قوما ينسبون أنفسهم إلى الاعتدال يقولون: إن العمليات الاستشهادية إنما تكون مشروعة، في فلسطين، إذا كانت ضد العسكريين، وهي غير مشروعة ضد المدنيين.

وهذا الكلام ترديد لفكرة رفض العمليات بلبوس آخر، ويحمل في طياته دلائل فساده؛ ذلك أن مشروعية العمليات الاستشهادية من مشروعية الجهاد نفسه، وليست منفكة عنه لتقيد بقيود منفصلة عن قيود الجهاد ومشروعيته، فكل مورد من موارد الجهاد والدفاع عن الأرض والعرض والنفس، هو أيضا مورد من موارد تلك العمليات من غير أي تفصيل.

وبناء عليه، فإذا كان طرد المحتل الصهيوني واجبا شرعا، سواء كان يلبس لباسا عسكريا أم كان يلبس لباسا مدنيا، فإن طرده يصير واجبا بكل ما يتوفر من أسلحة، فإذا توقف الطرد على العمليات الاستشهادية كانت مشروعة، حتى في وجه من يسمى بالمدني؛ لأن

خصمنا وعدونا الذي نجاهده وندفعه عنا، هو كل معتد محتل غاصب، مدنيا كان أم عسكريا. والفرق بين المدني والعسكري أن الثاني يحمي احتلال الأول، فالمدني المحتل الغاصب يريد أن يعيش احتلاله وغصبه في ظل من يدافع عنه ويحميه، وليس في فلسطين المحتلة مدني صهيوني بريء من تهمة الاعتداء والاحتلال، والله تعالى يقول في كتابه الكريم : ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾(٣٤) ولم تشترط الآيات ان يكون المعتدي عسكريا بل هي مطلقة شاملة لكل معتد.

إن كل أرض محتلة وكل مستوطن غاز هو ساحة من ساحات الجهاد والقتال المشروع. وبالتالي، ساحة من ساحات العمليات الاستشهادية. ومن يريد أن يحمي قسما من هؤلاء المعتدين بحجة أنهم مدنيون، فهو في الواقع يريد أن يحمي اعتداءهم بالنيابة عن جند العدو ليبقى المستوطنون آمنين.

إن كل تلك المحاولات لا تستهدف إلا تعطيل أي قدرة لدى الشعب الفلسطيني وأي شعب مستضعف عن مقاومة العدو المستكبر، سواء صدرت من أعدائنا أم ممن يوهموننا أنهم منا، عن وعي منهم أم عن جهل وغباء.

شروط المشروعية :

إن كل ما تقدم لا يعني بأي حال من الأحوال أن ينطلق كل فرد منا في عملية استشهادية كيفما كان، وبدون حساب أهمية العملية وتأثيرها في طريق الجهاد وتحرير الأرض، فمع أن هذا النوع من العمليات يمثل أرقى فعل جهادي استشهادي، وصاحبه ينال مرتبة هي فوق مرتبة الجنان بكثير، إلا أنها ذات حساسية ودقة شديدتين بحجم أهميتها وفعاليتها، وحرمة المؤمن عظيمة عند الله تعالى وفي الاسلام، وقتل النفس لا يجوز أن يكون إلا لمسوغ شرعي بحجم الوسيلة ؛ ولذا كان من الطبيعي أن تقنن تلك الوسيلة لتصير خاضعة لجملة شروط يمكن تقسيمها إلى قسمين :

شروط شرعية : بمعنى أن يشخص الولي الفقيه أن هذه المعركة، أو أي معركة أخرى تحتاج إلى استخدام هذا الأسلوب، وهذا الشرط متحقق في العصر الحاضر، وفي المعارك الفعلية التي ابتليت بها الأمة الإسلامية.

شروط ميدانية عسكرية : وهو تشخيص أهداف العملية ومدى تناسبها مع حجم الفعل، وهذا شأن القادة العسكريين الميدانيين الذين أخذوا على عاتقهم تنفيذ هذا الفعل الجهادي المبارك.

وختاماً :

علينا هنا في هذا البحث أن نعترف بأن العمليات الاستشهادية، رغم أن البحث الفقهي يدل على مشروعيتها من دون أي تردد، إلا أن الأذهان والنفوس كانت تضطرب من هذه الفكرة، وهو اضطراب ناشئ من ضعف النفوس لا من ضعف الدليل، ومما ارتكز في الأذهان على مدى قرون طويلة، من ضرورة الاحتياط في الدماء، مع أنه لا معنى لهذا الاحتياط في فعل الجهاد والدفاع عن بلاد المسلمين إلا التخاذل والاستسلام حتى مع القدرة على الدفاع، ومن هنا ندرك عظمة الإمام الخميني (قده) الذي ملك من العلم بالله وشرعه ما يسمح له بتقديم الموقف السليم في الظرف المناسب، ولذا بارك ذلك الطفل الذي لم يبلغ الحلم أو بالكاد بلغه، والذي فجر نفسه تحت دبابة أثناء الغزو العراقي للجمهورية الإسلامية، أعني به الشهيد حسين فهميده، الذي قال الإمام الخميني في حقه: « **إن قائدنا هو ذلك الطفل ذو الاثني عشر عاما صاحب القلب الصغير الذي يفوق المئات من ألسنتنا وأقلامنا الذي حمل قنبلته ورمى بنفسه تحت دبابات العدو ففجرها محتسيا شراب الشهادة**»(٣٥). وهو الإمام الذي حسم جدلا انطلق في لبنان أثناء الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان والبقاع الغربي، حول مشروعية تلك العمليات، فأصدر فتواه في هذا الشأن، وما هي إلا فترة قليلة حتى اصطف وراءه الجميع ولم يعد هناك من يعترض على تلك العمليات من حيث المبدأ.

وأخيراً:

لا أدعي أنني قدمت الجواب الكافي الشافي، وما قدم في هذا البحث ليس إلا محاولة إظهار وجهة نظر مبدئية حول قضية العمليات الاستشهادية، نسأله تعالى التوفيق وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

(١) الإمام الخميني، الكلمات القصار، من إصدارات الوحدة الثقافية في حزب الله، ص ٧٥.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٣) سورة النساء: الآية ٣٠.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

(٥) سورة النساء: الآية١٧٦.

(٦) سورة الجاثية: الآية ٢٤.

(٧) سورة الأعراف: الآية ١٧٣.

(٨) سورة الأنعام: الآية ٢٥.

(٩) سورة الأعراف: الآية ٤.

(١٠) سورة الانعام: الآية ٦.

(١١) سورة التوبة: الآية ٤٢.

(١٢) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، طبعة دار الكتب الإسلامية، ج ١٨، ص٨٦.

(١٣) الكلبني، الكافي، ج٨، ص ٣١١.

(١٤) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج٥، ص ٢٧١.

(١٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج٣، ص٣٧٧.

(١٦) سورة النور: الآية ٦٣.

(١٧) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج١، ص٦٨، ورواه الكلنبي في الكافي، ج٥، ص٤، مع اختلاف يسير.

(١٨) راجع الكافي، ج٤، ص ٦١.

(١٩) وسائل الشيعة، كتاب القصاص، ج١٩، ص١٤.

(٢٠) م.ن، ج١٣، ص٤٤١.

(٢١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج١، ص٧٣.

(٢٢) م. ن، ص ٤٤.

(٢٣) سورة البقرة: الآية ١٩٠.

(٢٤) سورة التوبة: الآية ١١١.

(٢٥) سورة آل عمران: الآية ١٦٩.

(٢٦) سورة الأنفال: الآية ٧٤.

(٢٧) سورة التوبة: الآية ١١١.

(٢٨) وسائل الشيعة، ج١١، ص٦.

(٢٩) م.ن، ص١٠.

(٣٠) سورة التوبة: الآية ٩١.

(٣١) سورة الصافات: الآية ١٣٩-١٤٢.

(٣٢) محمد حسين الطباطباني، الميزان في تفسير القرآن، ج١٧، ص١٦٦.

(٣٣) ابن طاووس، فتح الأبواب، ص ٢٧١.

(٣٤) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٣٥) الإمام الخميني، الكلمات القصار، ص٧٧.

تأثير الصلح الحسني

في الجهاد الحسيني

السيد جعفر مرتضى العاملي

لقد جاهد الإمام أمير المؤمنين(ع) الناكثين، والمارقين والقاسطين... ثم كان ما يسمى بـ «**صلح**» أو عقد وعهد الإمام الحسن(ع)؛ الذي ألجأته الظروف إلى عقده مع معاوية.

واللافت: أن هذا العهد قد حقق إنجازاً عظيماً على صعيد تأكيد الحق، وترسيخ الشرعية، فيما يرتبط بإمامة أهل البيت عليهم السلام، وسلب ذلك عن الطرف الآخر، وانتزاع اعتراف خطي منه بأنه باغٍ ومتغلب، حين أكدت بنوده على:

١- أن الحق لا بد أن يعود للإمام الحسن (ع)، ثم من بعده للإمام الحسين (ع).

٢- أن ليس لمعاوية أن يعهد لأحد من بعده.

٣- أن لا يقيم الإمام الحسن (ع) شهادة عند معاوية.

٤- أن لا يسميه أمير المؤمنين.

٥- أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه.

٦- أن لا يذكر علياً إلا بخير.

٧- أن يكون أصحاب علي وشيعته آمنين، حيث كانوا من أرض الله.

٨- أن يكون الناس جميعاً آمنين حيث كانوا من أرض الله.

وثمة شروط أخرى ذكرها المؤرخون أيضاً.

وقد كان معاوية يعلم أن نقض أي بند من هذه البنود سيحرمه من صفة الشرعية، وفقاً لما تعهد به من أهلية الاستمرار في ذلك الموقع.

وقد أعطى معاوية هذه الشروط، وهو يرى نفسه أنه الأقوى، وأنه هو المنتصر، وخزائن الأموال بيده، والجيوش تحت إمرته، والناس رهن إشارته.. ومعه ومن ورائه الأخطبوط الأموي المنتشر في طول البلاد وعرضها، الذي ما فتىء يعمل على هدم ما يبنيه علي وولده، وعلى تثبيت أمر معاوية وترسيخه.

وفي مقابل ذلك، فإن جيش الإمام الحسن (عليه السلام) كان مفكك العرى، متفرق الأهواء يضم حتى فلول الخوارج، الموتورين على يد أبيه أمير المؤمنين(ع)... وقد ظهرت في هذا الجيش الخيانات الكبرى، حتى من أقرب الناس إلى الإمام الحسن (عليه السلام) نسباً، وهو عبيد الله بن العباس الذي ذبح له عمال وأنصار معاوية طفلين، ولكن ذلك لم يمنعه من بيع دينه لمعاوية بمليون درهم فقط، حيث نسي ولديه، بعد أن نسي ربه، وخان إمامه.

واللافت أن بنود هذا العهد تبطل أمر معاوية، حتى قبل أن يبدأ؛ إذ إننا لو أخذنا بنداً واحداً من هذه البنود، وهو البند الذي يشترط، أن لا يقيم الإمام الحسن (ع) شهادة عند معاوية، فإن هذا البند الذي لا يخطر على بال أحد أن يذكره في صلح بهذه الخطورة، تحقن به دماء ألوف من المسلمين، ولا يخطر على بال أحد أن يكون هناك حديث عن إقامة شهادة عند قاض، قد لا يحتاج إليها على مدى عمر الإنسان كله، ولو لمرة واحدة، فضلاً عن أن يسجل ذلك في هذا الصلح الخطير.

نعم إننا لو لاحظنا ذلك لرأينا: أن معاوية يقبل بأن لا يقيم الإمام الحسن(ع) عنده حتى الشهادة، مع أنه يعلم: أن الشهادة قد لا تزيد على حفظ حق إنسان مّا في أرض، أو فرس، أو الاقتصاص للطمة أو جرح.

وذلك الشرط إنما يعني إبطال أمر معاوية من أساسه، حتى قبل أن يتصدى ويمارس أمور الحكم؛ لأن معنى هذا الشرط أن معاوية:

إما غير قادر على معرفة أحكام الله، ولو في مثل هذه الأمور الجزئية والبسيطة، فكيف يتصدى إذن لموقع خلافة الرسول(ص)، والذي يعني لزوم أداء مهماته(ص) في تعليم الدين، وبيان شرائعه وأحكامه، وفي التصدي للشبهات، وحل المعضلات؟

وإما أن معاوية كان يعرف كيف يقضي بين الناس – لكنه لم يكن مأموناً على القضاء بالحق، فمن لا يؤمن على القضاء على فرس، أو دار، أو لطمة، أو نحو ذلك، فهل يؤمن على دماء الأمة، وأعراضها وأموالها، وعلى دينها ومستقبلها؟

وإذا كان معاوية لا يستطيع، أو لا يؤتمن على القضاء بهذا المستوى، فكيف يفي بتعهداته بالعمل بالكتاب والسنة؟

وإذا كان هو المؤسس والأساس لدولة بني أمية، فقد اتضح أن هذا الأساس لا يملك ما يؤهله لهذا الموقع باعتراف منه، وبتوقيع عهد وعقد مع من ينكر له أي حق فيما يدعيه. ثم إنه يسجل ذلك، ويوقع عليه في مقام لابد له فيه من وضع النقاط على الحروف بكل دقة وحرص... وحيث لا مجال للتغاضي، ولا للغفلة ولا للتسامح..

فإذا كان هذا البند يعطينا ذلك كله، فما بالك بسائر البنود؟ مثل أن لا يسميه الإمام الحسن (ع) بأمير المؤمنين، فمن كان رأس أهل الإيمان، لا يرضاه أمير المؤمنين، فهل يرضاه أميراً له؟

كما أنه هو بنفسه يسجل: إنه ليس لأحد من ولده، ولا من قومه أي حق في هذا الأمر بل الأمر يرجع إلى الحسن، ثم للحسين (ع).

وبعدما تقدم يتضح: أن إمامة الإمامين الحسن والحسين (ع) تصبح مفروضة ولازمة، بمقتضى جميع الأعراف، وعند سائر الأمم.

فالحسنان (ع) بنظر المسلم الملتزم إمامان: قاما أو قعدا. بمقتضى نص رسول الله(ص).

والحسن(ع) هو وصي أبيه سلام الله عليه، كما سجله لنا التاريخ أيضاً وذلك يكفي حجة على من يرى لزوم العهد من الخليفة السابق للاحق.

أضف إلى ما تقدم: أن هذا العقد الذي تم بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية لابد من الوفاء به حتى عند أهل الجاهلية، بل إن كل المجتمعات الإنسانية حتى التي لا تدين بدين أصلاً تحتم الالتزام به، ولا تجيز نقضه؛ وذلك لأن المجتمعات الإنسانية تعتبر الوفاء بالالتزامات والعهود والعقود أساساً لبناء حياتهم في مختلف المجالات، حتى السياسية والاجتماعية منها، وعلى وفق هذه الرؤية، ومن هذا المنطق تنتظم علاقاتها بالأمم والشعوب، والجماعات. ولا تجد أحداً يجيز لأحد الطرفين نقض العهد والعقد، إلا بالتراضي والتوافق، والاتفاق مع سائر الأطراف.

يزيد هو الباغي:

وبذلك يتضح لكل أحد وفق هذا المنطق الشرعي، والعقلي، والعقلائي، والإنساني، أن يزيد بن معاوية هو الباغي على الحسين(ع)، وهو الخارج عليه، حتى لو أعلن أبوه معاوية نقضه للعهد، فإن، العهد لا ينتقض بذلك.

بل إن العهد نفسه قد سلب معاوية حق نقض العهد لو توهم جاهل أن له حق في ذلك. وذلك حين صرح بقوله: ولا يحق لمعاوية أن يعهد لأحد من بعده.

فترة تأسيس الدين:

ومن جهة أخرى نقول:

لقد كانت الفترة التي تلت وفاة رسول الله(ص)، هي فترة تأسيس الدين، وترسيخ دعائمه وتقرير أحكامه وشرائعه، وسياساته وقيمه. فكل ما يقال ويمارس في هذه الفترة، سوف يصبح جزءاً من الدين وستتداوله الأجيال، حقاً كان أم باطلاً.

وحتى لا يبقى الباطل وحده هو سيد الموقف، والمطروح للتداول، كان لابد لأمير المؤمنين (ع) والخلص من أصحابه من أن يشاركوا في هذا التأسيس، وأن يطرحوا للناس الحق الذي يسعى الآخرون، إما لتجاهله والابتعاد عنه، أو للعبث والتلاعب به.

ولذلك دخل عمار، وسلمان، وحذيفة، ومالك الأشتر، وأضرابهم في مناصب الدولة، فتولى عمار الكوفة، وسلمان المدائن، وحذيفة كان قائداً للجيوش الفاتحة، في فتوح نهاوند المعروفة بفتح الفتوح، وكان هو السبب في زوال ملك الأكاسرة. وشارك الأشتر في الحروب معهم، وشترت عينه فيها فقيل له الأشتر، ولا شك في أن ذلك كان برضى من أمير المؤمنين(ع)، أو بتوجيه منه.

وقد كان(ع) يسعى لحفظ التوازن والهدوء في العلاقة مع الخلفاء. وكان يحضر مجالسهم، ويشارك في بيان مسائل الدين، وحل معضلات الأمور، حتى لقد كثر قول عمر: لولا علي لهلك عمر. ولكن الأمر كان أعظم من ذلك أيضاً.

فقد كان الخلفاء يدّعون: أن لهم ما للرسول(ص)، وأنهم يقومون بما يقوم به، فلهم القضاء والحكم، وقيادة الجيوش، وتعليم الناس أحكام دينهم، وتربيتهم، وسياستهم وتدبير أمورهم. تماماً كما كان ذلك لرسول الله(ص) بل لقد زعموا أن لهم حق التشريع في الدين والفتوى بآرائهم فيه.

وقد مارسوا ذلك بالفعل، ومنعوا الناس من رواية حديث رسول الله(ص)، ومن كتابته وتدوينه وحبسوا كبار الصحابة بالمدينة، ومنعوا الناس من السؤال عن معاني القرآن، ومن كتابة التفسير. ثم إنهم قد عملوا على أن يضفوا على أنفسهم هالة من القداسة، لا مجال لاختراقها، فكان من آثار هذه القداسة أن أصبحت سياسات الخلفاء هذه ديناً يدان به وشرعاً يتبع...

فكان لابد من إسقاط هذه الهالة... وقد قام أمير المؤمنين(ع) بما كان يمكن القيام به في هذا السبيل، فأعاد التأكيد على الخطوط العامة، وأصحر للناس بالعقائد الحقة، وبين سياسات الإسلام تجاه كل هذا الواقع الذي يواجهه، وحارب الناكثين والمارقين والقاسطين.

وجاء الإمام الحسن(ع) ليخطو الخطوات التي أتيح له أن يخطوها أيضاً في نفس هذا الاتجاه فأنجز الصلح الذي تحدثنا عنه آنفاً.

ولم يبق إلا أن يحدث الزلزال الذي فرض على الأمة أن تراجع حساباتها، بعد أن سقط القناع المزيف الذي حاول الطامعون أن يستروا به حقيقتهم.

وأفاق الناس على واقعهم المرير، ليجدوا أن ثقافة أهل الكتاب هي التي تهيمن عليهم، بعد أن سلبت منهم معارف الإسلام، ليجدوا أنهم يقدسون أشد الناس انحرافاً عن الله، أو أعظمهم طغياناً عليه. وليجدوا أن الذين يقدسونهم ليسوا هم الأمناء على وحي الله سبحانه وتعالى، ولا هم العالمون بشرايعه سبحانه. وليجدوا، وليجدوا إلى ما لانهاية.

وقد جاءت حركة الإمام الحسين(ع) الجهادية بصورة لا تقبل التأويل، ولا مجال فيها لإثارة أية شبهة أو لبس، فأسقطت هالة القداسة، وفرضت على الناس أن يعيدوا النظر في كل شيء، وأن يبحثوا عن الإسلام وأهله، وأن يميزوا بين مصادر المعرفة من جديد، وأصبح هذا الأمر هو الوظيفة المفروضة على كل إنسان إلى يوم القيامة.

لماذا الحسين ولماذا على يزيد بالذات:

هذا ولقد كان الناس يعرفون الكثير مما أخبر به النبي(ص) عن مصير أبي عبد الله الحسين(ع) وكانوا قد عرفوا أيضاً الحسين(ع)، وأخاه وأباه سلام الله عليهم أجمعين. عرفوهم في ممارساتهم وفي توجهاتهم، وفي كل حالاتهم.

وعرفوا في مقابل ذلك: رموز الجهة الأخرى وأهدافها، وسيرتها، ووقفوا على حالاتها، وكذلك على حالات وسير وأخلاق خصوم أهل البيت(ع) بصورة عامة، الذين يريدون أن يكونوا ملوكاً جبارين.

والناس أيضاً... قد عرفوا بنود صلح الإمام الحسن(ع) مع معاوية، وقرأوا على صفحات الواقع والتجربة، والمعايشة القريبة، خصائص الشخصية العلوية، والحسنية، والحسينية. وهم أهل بيت النبوة سلام الله عليهم.

ثم إن الناس، قد قرأوا أيضاً على صفحات الواقع والتجربة، والمعايشة القريبة خصائص خصوم أهل البيت(ع)، من أمثال معاوية ويزيد وغيرهما.

ثم إن الناس كذلك... قد رأوا بأم أعينهم كيف أن هذا الباغي والمعتدي، والمدعي لمقام خلافة الرسول(ص) لا يتحمل حتى أن يرفض إنسان واحد الانقياد له، مع أنه هو المعتدي على حق هذا الإنسان، ومع أن أباه بالذات؛ قد سجل أن لا حق له، ولا لأحد من ولده في هذا الأمر، وأنه الحسين بالذات هو صاحب الحق.

نعم، إن يزيد لم يتحمل حتى أن يرفض هذا الإنسان بالذات الانقياد له، فراح يلاحقه بثلاثين ألف مقاتل إلى قلب الصحراء، ليقتله مع أهل بيته، وثلة يسيرة جداً من أصحابه، ويسبي نساءه وأطفاله.

رغم أنه من أهل بيت النبوة، وسيد شباب أهل الجنة الحسين(ع) بالذات، فكيف —يا ترى— سيتعامل مع سائر الناس، لو بدرت منهم أية بادرة مهما كانت تافهة وصغيرة؟

المعايير هي الأقوى والأبقى في الأمة:

ثم إن الإمام الحسين(ع)، قد أعطى للمعايير الفطرية والعقلية، والإنسانية قوتها وفاعليتها حين قال للناس في بداية حركته الجهادية: «**إنا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، بنا فتح الله وبنا يختم. ويزيد رجل شارب الخمور، وقاتل النفس المحترمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله**».

ولتوضيح هذه الكلمة الشريفة نقول:

إنه لا ريب في أن قاتل النفس المحترمة لا يمكن أن يكون هو الأمين على دماء الناس، فهل يؤمن على أعراضهم وأموالهم؟ ثم على مصيرهم ومستقبلهم، ويصبح هو الحاكم المتصرف في ذلك كله؟ وهو لا يملك —بسبب معاقرته للخمر— في أوقات كثيرة حتى التوازن العقلي، الذي يحمي قراره من الضعف والرعونة، ومن أن يكون قراراً مدمراً للأمة، أو ملحقاً بها وبمستقبلها أضراراً فادحة على أقل تقدير...

هذا فضلاً عن أن شارب الخمور، لا يمكن أن يحفظ الأسرار الخطيرة التي منها ما يلامس مستقبل الأمة وحياتها، حيث لا يجد الذي يتعاطى المسكرات أي وازع ورادع، من عقل أو دين عن البوح بها لغير أهلها.

ثم إنه إذا كان معلناً بالفسق أيضاً، ولا يخجل بفسقه وفجوره، فإنه لا يعتبر المنكر

منكراً، ليتصدى لدفعه وإزالته من الواقع العام، كما أن من يكون كذلك لا يتوقع منه أن يربي الأمة على مكارم الأخلاق. ويغرس فيها خصال الخير والصلاح ويقودها إلى مواقع العزة والكرامة والسؤدد.

وفي الطرف المقابل نجد: أن الحسين(ع) هو من أهل بيت النبوة، على حد هذا التعبير المنقول عنه(ع). واختيار كلمة النبوة، قد جاء ليشير إلى الوحي الإلهي، الذي هو مصدر المعارف والعلوم الغيبية، ولم يقل: «أهل بيت النبي» حتى لا يتوهم أن المراد الإشارة إلى الارتباط به كشخص، لأجل نسب، أو سبب عادي، قد يناله أناسٌ آخرون.

فإذا كان يزيد أو غير يزيد يدّعي أنه خليفة لرسول الله(ص) وله صلاحياته، فمن أين يمكنه أن، يثبت لنفسه هذا المقام، إلا عن طريق الوحي والنبوة؟ وأهل بيت النبوة(ع) ينكرون عليه ذلك...

والحسين(ع) هو المصدر والمرجع للناس كلهم، وهو الذي لا بد أن يؤخذ منه التشريع والأحكام الإلهية؛ لأنه معدن الرسالة، أي الأصل والمنشأ الذي تؤخذ منه سنن وأحكام الرسالة، ومضامينها خالصةً من الأغيار، وصافية من الشوائب، فلا يستطيع يزيد ولا غير يزيد أن يرد عليه ما يخبر به من أحكام الله ـ سبحانه وتعالى ـ وشرائعه؛ لأنه أعرف الناس بما يوافق الشرع أو يخالفه.

والحسين(ع) أيضاً هو من نشأ في بيت الطهارة، والقداسة والإيمان، البالغ أعلى الدرجات حتى صار بيته مختلف الملائكة. ولا يستطع أحد أن يدّعي لنفسه، أو لبيته هذا المستوى من الطهارة أبداً، فهل يستطيع أن يدّعي ذلك يزيد الذي نشأ في بني كلاب، حيث لا دين ولا هدى، بل مفاهيم الجاهلية وأحكامها، هي المهيمنة، والطاغية. والأهواء والشهوات والمآثم هي السلوك العام، وهي القائد والسائق في مختلف الحالات وفي شتى المجالات؟

بنا فتح الله وبنا ختم:

ويستمر الإمام الحسين(ع) في كلماته الهادية تلك، فيؤكد على أن الله سبحانه قد فتح أبواب الهداية والصلاح، والإصلاح للأمة بالحسين، وبأهل بيت النبوة(ع)، وسيختم بهم عليه السلام على يد ولي الله الأعظم الحجة القائم المهدي(عج)، فما معنى أن ينازع يزيد، أو غير يزيد هؤلاء الصفوة الذي يمثلون خط الهداية الإلهية للبشر؟

وإذا كان يزيد وغيره ممن سبقه أو لحقه من غير أهل البيت يستطيع أن يدّعي للناس

أنهم ليسوا أولى بالنبي(ص) ولا أعرف بشرائعه، ولا أليق بمقامه، ولا أجمع للصفات والمزايا المطلوبة في من يفترض فيه أن يأخذ موقع الرسول(ص)، ويضطلع بمهماتها، فقد يجد من يصدقه في ذلك. ولكن هل يستطيع أن يدّعي هؤلاء ذلك في مقابل الحسين(ع)، ولا سيما بملاحظة كل هذا الذي ذكرناه، وبملاحظة ما ذكرناه من دلالات صلح الإمام الحسن(ع).

وحسبنا هذا الذي ذكرناه، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى محمد وآله الطاهرين.

الجهاد الابتدائي حكم شرعي

أم تدبير سلطاني

السيد حسن مكي

الجهاد من الجُهد، ويفيد المشقة في البذل والعطاء : بذل أغلى ما يملكه المؤمن في سبيل الحق.

ويأخذ الجهاد أشكالاً متعددة : الجهاد بالمال، والنفس، والعبادة، وتبليغ الرسالة، وترك الأوطان بالهجرة من بلاد الكفر إلى بلاد الإيمان ...؛ ويجمعها عنوان واحد: التضحية في سبيل الله، لهدفين:

أولهما : للفوز بجنة الخلد وسعادة لا تفنى.

وثانيهما: لتبقى شعلة الهدى مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

فللجهاد ساحتان لا ثالث لهما . أولاهما أقسى وأشد ضراوة و مسرحها الذات، والعدو فيها النفس بعينها لا غير، ويعبر عنه بالجهاد الأكبر، وهو تسمية نبينا الكريم صلى الله عليه وآله وسلم في الحادثة المعروفة. والثانية أهون وطأة ومسرحها المجتمع، والعدو فيها الغير، وهو المعاند للحق، وهذا هو الجهاد الأصغر.

وسوف نتجاوز هنا الجهاد الأكبر، ونقصر حديثنا على الثاني، فإنه موضوع بحثنا. وقد صار -أي الأصغر- هو المتبادر حصراً في أذهان الناس كلما ذكر (الجهاد)، بل صار هو المرغوب فيه حصراً، وهذا من المصائب المضافة، لما عرفت من أنه أدنى المرتبتين.

تمهيد

الجهاد هنا اصطلاح يُعنى به القتال والعمل الحربي، وما يتعلق مباشرة بهذه العملية من بذل المال والعمل، وهذا مصطلح فقهي وفكري إسلامي.

ولا ريب في مشروعية هذا المعنى الواسع، عقلاً، وشرعاً أيضاً، من الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

ولكن المشروعية بهذا المعنى الواسع لا تنفع على مستوى التطبيق، فنحتاج إلى التفصيل لنكتشف ما هو جائز مما ليس جائزاً.

وسوف نتناول في هذا البحث، بمنهجية منطقية، المسائل التالية، تضييقاً لهذا المعنى الواسع سعياً لاكتشاف الأصناف المشروعة من الجهاد.

الأولاً: من هو العدو

الثانياً: مبرر القتال

لثالثاً: ما هو المشرّع من الجهاد

من هو العدو الذي يجب جهاده؟

هو إما من المسلمين أو من غيرهم.

أما غير المسلمين، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على أن الذين يجب أو يجوز جهادهم، هم جميع أصناف غير المسلمين، وهؤلاء على قسمين:

القسم الأول: أهل الكتاب

القسم الثاني: المشركون

القسم الأول: أهل الكتاب

وهم اليهود والنصارى قطعاً، ووأخل قلة من الفقهاء المجوس في أهل الكتاب - ومنهم الشيخ الطوسي في المبسوط[1] - ويجعلونهم قسماً مستقلاً تحت عنوان «من لهم شبهة كتاب». ومع ذلك فلم يختلفوا في أن حكمهم حكم النصارى واليهود، فما يثبت على النصارى واليهود يثبت على من له شبهة الكتاب، سواء أكان من المجوس أو غيرهم من الكفار الذين يدعى لهم كتاب. وهذا الإلحاق يحتاج إلى إثبات دليليةهذا العنوان ولازمه.

ومن الفقهاء من خالف في ذلك كاإبن أبي عقيل فألحقهم رأساً بالمشركين، وحصر أهل الكتاب باليهود والنصارى، ولعله لعدم تمامية دليل الإلحاق، مضافاً إلى كون ظاهرهم الشرك.

القسم الثاني : المشركون

وهم من عدا أهل الكتاب ومن في حكمهم من أصناف الكفار. فهم الذين ليس لهم كتاب معروف ولا شبهة كتاب، ويشمل الملحدين بأصنافهم، وعبدة الأصنام بأصنافهم، وعبدة النجوم والكواكب بأصنافهم، وعبدة الشيطان، إلخ.

وهؤلاء يطلق عليهم في الاصطلاح الفقهي: «الحربيون»، وإن لم يكونوا محاربين. ولا يطلق هذا الاسم على الكتابيين وإن كانوا محاربين فعلاً.

وأما العدو من المسلمين، فهو كل جماعة تتمرد على الإمام المعصوم، أو نائبه الخاص قطعاً، أوالعام المتصدي على خلاف. ويطلق على عدوانهم أو عصيانهم: «البغي»، والقائمون به هم «البغاة».

والسؤال هو: هل قتال «البغاة» من الجهاد أو لا ؟ يتوقف جوابه على تحرير المسألة التالية وهي علة القتال.

مُبرر القتال في الإسلام

في المبرر للجهاد القتالي قولان، اختلف فقهاء المسلمين فيهما.

القول الأول:

وهو الغالب عند أهل السنة، أن صرف الكفر علة تامة لقتال الكافر، فيكون كفر الإنسان سببا كافياً لجواز مبادءته بالقتال بهدف دعوته إلى الإسلام، فإن أسلم فبها، وإلا فإن كان حربيا (أي من غير أهل الكتاب) قتل، وإن كان من أهل الكتاب خير بين الخضوع لحكم الإسلام، والقتل. ولا يفرق في هذا القول بين أن يكون الكافر مسالما للمسلمين ومأمون الجانب، وبين أن يكون معادياً. وهذا هو المسمى بـ«جهاد الدعوة»، والمعروف بـ«الجهاد الابتدائي».

وذهب إلى هذا القول جمهور فقهاء أهل السنة وبالأخص الأحناف والمالكية والحنابلة منهم[٢].

ومن الواضح أن الجهاد إن كان من هذا القبيل، فإذن لا مجال لاعتبار قتال البغاة جهاداً، لأنهم مسلمون من أهل لا إله إلاالله، فلا معنى لجهادهم بهدف لدعوتهم إلى الإسلام.

القول الثاني:

إن علة قتال الكافر هو عدوانه، لا غير. فالحرب المشرعة في الإسلام لا تكون إلا دفاعية

لدرء العدوان المتوقع أو المتحقق . فمتى لم يكن من الآخرين عدوان أو تأهب للعدوان على المسلمين، فإن قتالهم تحت شعار الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام غير مشروع. وهذا هو الجهاد المسمى بـ «الجهاد الدفاعي».

وهو المشهور بين فقهاء الشيعة، ويبدو أنه مذهب الظاهرية لذهاب ابن حزم إليه[٣].

وفيما يلي استعراضٌ ومناقشةٌ لما يؤيد به كل من القولين:

ما هو المشروع من الجهاد

١ـ أدلة مشروعية الجهاد الإبتدائي

أولاً ـ ما استدل به على مشروعية الجهاد الإبتدائي من الكتاب الكريم

استدل على مشروعية الجهاد الابتدائي بآيات متعددة من كتاب الله تعالى، ونحن نستعرض فيما يلي أكثرها تداولاً في كتب الفقهاء:

ـ فمن سورة البقرة:

١ـ قوله تعالى: **﴿ وأقتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ، وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجوكُمْ، وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ، وَلا تُقَاتِلوهُمْ عِنْدَ المَسْجِدِ الحَرامِ حتى يُقاتِلوكُم فيه، فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاْقتُلُوهُمْ، كَذلِكَ جَزَاءُ الكَافِرِينَ ﴾**[٤].

٢ـ قوله تعالى: **﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكونَ فِتْنَةٌ وَيكونَ الدِّينُ لله، فَإِنِ أنتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إلاَّ على الظَّالمِينَ ﴾**[٥].

٣ـ قوله تعالى: **﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ، وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، وَعَسَى أَنْ تُحِبّوا شيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ، وَالله يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾**[٦].

٤ـ قوله تعالى: **﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾**[٧].

ـ ومن سورة النساء:

٥ـ قوله تعالى: **﴿ يأيُّها الَّذينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَأنفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ أنفِرُوا جَمِيعاً ﴾**[٨].

٦ـ قوله تعالى: **﴿ فَلْيُقاتِلْ في سَبِيلِ الله الَّذِينَ يَشْرُونَ الحياةَ الدُّنْيا بِالآخِرَةِ، وَمَنْ يُقاتِلْ في سَبيلِ الله فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً ﴾**[٩].

٧ـ قوله تعالى: **﴿ وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ القَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرا﴾**[١٠].

ـ ومن سورة المائدة :

٨ ـ قوله تعالى : ﴿ياأَيُّها الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الوَسِيلَةَ، وَجاهِدُوا في سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحونَ﴾[١١].

ـ ومن سورة الأنفال :

٩ـ قوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكونَ الدِّينُ كُلُّهُ لله﴾[١٢].

ـ ومن سورة التوبة :

١٠ـ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ...﴾[١٣].

١١ـ قوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنونَ بِاللهِ ولا بِاليَوْمِ الآخِرِ ولا يُحَرِّمونَ ما حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرونَ﴾[١٤].

١٢ـ قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ مَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾[١٥].

١٣ـ قوله تعالى : ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[١٦].

١٤ـ قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النَّبِيُّ جَاهِدِ الكُفَّارَ وَالمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ المَصِير﴾[١٧].

١٥ـ قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ المُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ وَالْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[١٨].

١٦ـ قوله تعالى: ﴿ياأَيُّها الَّذِينَ آمَنوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً، وَاعلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقِينَ﴾[١٩].

ـ ومن سورة الحج:

١٧ـ قوله تعالى: ﴿ وَجاهِدُوا في اللهِ حَقَّ جِهادِهِ، هُوَ اجْتَباكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢٠].

ـ ومن سورة محمد :

١٨ـ قوله تعالى: ﴿ فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا

الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[٢١].

- ومن سورة الصف :

١٩ـ قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[٢٢].

كيفية الإستدلال :

هذه الآيات كلها مدنية؛ لأن المسلمين لم يكونوا مخاطبين بالجهاد في مكة لما كانوا فيه من ضيق وشدة وأذية من جانب المشركين، وإنما شرع الجهاد في شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة.

والتعابير الواردة في هذه الآيات، وردت بصيغة الأمر من مادتي «جهد» و «قتل»، فتدل على وجوب جهاد الكفار والمشركين وقتالهم.

وهذه الأوامر وردت مطلقة بلحاظ حالات غير المسلحين ولم تفرق بين كونهم مسالمين أو محاربين، مخوفين أو مأموني الجانب، ومن مصاديق ذلك : القتال ابتداءً. كما أنها مطلقة في الزمان، وفي المكان، باستثناء آية «**الذين يلونكم**».

والنتيجة: إنها ـ بإطلاقها ـ تدل على مشروعية ووجوب الجهاد الابتدائي.

مناقشة الدلالة :

هذا الإستدلال غير صحيح، لأمرين:

الأمر الأول ـ فقدان الإطلاق فيها.

أ ـ لأن جملة وافرة منها وهي الآيات : ٣ و ٤ و٦ و٨ و ١٠ و ١١ و ١٥ و١٦ و١٧، في الترتيب المتقدم، واردة لبيان أصل تشريع فريضة الجهاد القتالي في مقابل الجهاد اللساني بالحكمة والموعظة الحسنة، وليست ناظرة إلى خصوصيات هذه الفريضة سعة وضيقاً. وإذا انتفى كونها في مقام البيان، ينتفي بالتالي إطلاقها.

ب ـ وأما الآيتان رقم ٢ و ٩، وبالأخص رقم ٩ التي كثر وشاع استدلالهم بها على مشروعية الجهاد الابتدائي، فهما على العكس أدل. ولست أدري كيف أمكنهم التغافل عن القرائن المخصصة التي تتضمنها هاتين الآيتين. لاحظ جيداً قوله تعالى : «حتى» في الآيتين. إن الآيتين تفيدان بوضوح أن القتال منشؤه وجود الفتنة أو توقعها، فمع انتفائها،

لا جهاد ولا قتال ولا عدوان إلا على الظالمين وهم المعتدون مرة أخرى. فالمغيّى هو انتهاء فتنتهم، فتكف عندها الحرب، وليس إسلامهم أو قتلهم.

والدين في كلتا الآيتين هو الحكم بشرع الله تعالى - بقرينة اللام في قوله «الدين لله» - حيثما ينبسط للإسلام الحق وجود وحاكمية. فالآيتان تصلحان للاستدلال بهما على مشروعية الدفاعي من الجهاد لا الابتدائي منه.

ج - وأما بقية الآيات، فهي غير ظاهرة في المدّعى:

فالآية رقم ١، تبين وجوب قتال الكفار المعتدين الذين قتلوا المسلمين وشردوهم وأخرجوهم من ديارهم. فهي على العكس أدل كما سيأتي في دعوى النسخ.

ومثلها الآية رقم ٧.

والآيات رقم ٥ و ١٢ و١٣، تدل على وجوب النفر عند دعوة ولي الأمر إلى الجهاد، مرغبة بما في ذلك من الأجر الجزيل في الآخرة.

والآية رقم ١٤، أجنبية عن المقام، إذ من المعلوم عدم مشروعية قتال المنافقين، وإنما يلزم معاملتهم على ظاهر الإسلام، فالآية تدعو إلى جهاد الكفار والمنافقين ببيان الأدلة والبراهين، وبنبذهم والغلظة عليهم في المعاملة.

والآيتان رقم ١٨ و ١٩، كذلك أجنبيتان عن المقام، فهما تتحدثان عن تنظيم القتال وآلياته وما يستتبعه.

الأمر الثاني - على فرض كونها مطلقة، فإنها مقيدة بما تأمر بالقتال مقيَّداً بمكان خاص أو زمان خاص أو حالة خاصة.

(أ) فالمقيَّد بمكان خاص، هو ما ورد فيه النهي عن القتال عند المسجد الحرام، وهو قوله تعالى: ﴿**ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين**﴾[٢٣].

(ب) والمقيَّد بزمان خاص، هو ما ورد فيه النهي عن القتال في الأشهر الحرم، وهو قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الشهر الحرامِ قتالٍ فيه، قل قتالٌ فيه كبير**﴾[٢٤].

(ج) والمقيَّد بحالة خاصة، فهو:

المقيَّد بقتال غير المعاهدين، فلا يشرع قتال المعاهَدين، وهو قوله تعالى: ﴿ **كَيْفَ يَكونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ الله وَعِنْدَ رَسُولِه، إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدّتُمْ عِنْدَ المَسْجِدِ الحَرَامِ، فَمَا اُسْتَقَامُوا لَكُمْ فَأسْتَقِيمُوا لَهُمْ، إِنَّ الله يُحِبُّ المُتَّقِينَ** ﴾[٢٥] وقوله تعالى: ﴿ **إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدّتُمْ مِنَ المُشْرِكِينَ ثُمَّ**

لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً﴾[٢٦].

(د) والأهم في المقيِّدات: هو الآيات التي تُقيِّد القتال المشرَّع بخصوص من قاتل المسلمين واعتدى عليهم، ومنه:

قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا في سَبِيلِ اللهِ الذينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا، إن الله لا يحب المعتدين**﴾[٢٧]. والإعتداء يكون بقتال الذين لا يقاتلونكم.

وقوله تعالى: ﴿**فَمَنِ أعتَدَى عَلَيْكُمْ فَاْعتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ ما أعتَدَى عَلَيْكُمْ، وَأتَّقُوا اللهَ، وَأعلَمُوا أنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقِينَ**﴾[٢٨].

وقوله تعالى - وهو ضابطة عامة في باب الجهاد -:

﴿**لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ في الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ * إنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ قَاتَلُوكُمْ في الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَظَاهَرُوا على إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾.

فكيف يجتمع القول بالجهاد الإبتدائي وقتال الكفار لصرف كفرهم، مع ترخيصه تعالى بِبرّ الكفار الذين لم يعتدوا على المسلمين بالقتال والإخراج من الديار، والقسط إليهم؟.

إنَّ مقتضى القاعدة في باب المطلَق والمقيَّد هو حمل المطلق على المقيَّد وتقييده به، وفي مقامنا لا بُدَّ من تقييد المطلَقات - لو سلّمنا بوجود الإطلاق وأنَّ الآيات في مقام البيان من هذه الجهة - بالآيات المقيِّدة، وتكون النتيجة أنَّ الحرب المشروعة هي:

- التي لا تكونُ في الشهر الحرامِ أو البَلَدِ الحرام.

- وهي التي لا تكون مع قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق.

- وهي التي لا تكون مع الذين لم يقاتلوا المسلمين في الدين، ولم يخرجوهم من ديارهم.

- وهي التي لا تكون معنونة بعنوان الاعتداء من جانب المسلمين.

والاعتداء المنهيُّ عنه هنا، والذي قُيِّدَت مشروعيَّة الحرب بعدمه، هو الاعتداء بما له من المعنى العرفي - إذْ من المعلوم أنَّ الشارع لم يخترع وضعاً جديداً لهذا اللفظ - وهو في مقامنا مطلَقٌ لجميع مصاديق الاعتداء عند العرف، وأظهرها محاربة مَنْ لم يعْتدِ بالمحاربة أو الفتنة أو نقض العهود، وما إلى ذلك من أنواع الإعتداء.

دعوى النسخ :

لمّا تبيّن لبعض الفقهاء أنّ الآيات المدّعى دلالتها إمّا غير دالّة من حيث عدم الإطلاق فيها، أو هي مقيَّدة على فرض إطلاقها؛ عَمَدوا إلى دعوى نسخ جميع ما احتوى على القيود بالآية الكريمة من سورة البقرة: ﴿**وَاْقتُلوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُم**﴾[٣٠]. بل قالوا هي ناسخةٌ لكل آية فيها أمرٌ بالموادعة أو الكفّ عن القتال، كقوله تعالى: ﴿**وَدَعْ أَذاهُمْ**﴾[٣١]، وقوله تعالى: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾[٣٢]، وقوله تعالى: ﴿**لا إكْرَاهَ في الدِّينِ**﴾[٣٣]، وقوله تعالى: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ في الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطوا إِلَيْهِمْ**﴾[٣٤].

وهذه الدعوى مردودة بأمرين:

أولاً- بأن الآية المدعى كونها ناسخة، هي في نفسها متضمنة لما يقيدها. وهذه هي الآية الأولى المتقدمة في استعراض الآيات ،وهي بتمامها، قوله تعالى: ﴿**وأقتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ، وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجوكُمْ، وَالفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ، وَلا تُقَاتِلوهُمْ عِنْدَ المَسْجِدِ الحَرامِ حتى يُقَاتِلوكُم فيه، فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاْقتُلُوهُمْ، كَذَلِكَ جَزَاءُ الكَافِرِينَ**﴾[٣٥]- فقوله: ﴿**وأخرجوهم من حيث أخرجوكم**﴾، يدل على أسبقية عدوانهم، فيكون السبب في قتل المشركين حيثما وجدوا هو ما تقدم من المشركين من عدوان على المسلمين بإخراجهم من ديارهم،وليس شركهم بحد ذاته.

- وقوله: ﴿**والفتنة أشد من القتل**﴾، هو أيضاً مبرر آخر لقتلهم حيثما وجدوا، فإن ما فعله المشركون بالمسلمين أشد من القتل.

- وقوله: ﴿**ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام .. الآية**﴾، يبطل مقولة كون الشرك داعياً لقتل المشرك، فإذ قد حرم قتال المشركين عند المسجد- رغم شركهم- إلا إذا اعتدوا بالقتال فيه، دلّ ذلك على أن الداعي الرئيسي لقتالهم هو عدوانهم وليس شركهم.

وثانياً: بأنّ من الثابت عدم وقوع النسخ آيات الكتاب العزيز، سوى موارد معلومة، منها: آية النجوى[٣٦]، وآية زنا المحصنات[٣٧]، وآية تشريع حرمة الفرار من الزحف[٣٨]، إنْ سُمِّي نسخاً، إذ هو من قبيل توسيع دائرة الحكم. وما عدا ذلك، فلم يدل دليل قطعي عليه، سوى ما في بعض الآحاد، وهي ليست حجّة في أمثال المقام.

هذا- ومع الشكّ في وقوع النسخ، فاستصحاب بقاء التشريع والجعل هو الحاكم.

وثالثاً: إنَّ ما يُتَوَهَّم كونه ناسخاً، لا يأبى عن الجمع العرفي(*) مع ما يُدَّعى كونه

منسوخاً، كما عرفته. ومع إمكان الجمع العرفي لا يصحّ المصير إلى النسخ.

ورابعاً: لنا أَنْ نفرض العكس ونقلب الدّعوى، فنقول: إنَّ آيات التقييد هي الناسخة؛ إذ ليس في البين ما يثبت تقدُّم إحداها على الأُخرى زماناً.

ما استدل به على مشروعية الجهاد الابتدائي من السنة الشريفة

استدل ويمكن أن يستدل من طرقنا على مشروعية الجهاد الإبتدائي، بجملة وافرة من الأحاديث، نختار منها أقربها إلى الاعتبار سنداً ودلالة:

١ـ عمر بن أبان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم: **الخير كل الخير في السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم الناس إلا السيف، والسيوف مقاليد الجنة والنار**»[٣٩].

وهذا صحيح الإسناد في بعض طرقه[٤٠].

٢ـ معمّر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«الخير كله في السيف، وتحت السيف، وفي ظل السيف».

قال: وسمعته عليه السلام يقول:

«إن الخير كل الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»[٤١].

الحديث صحيح.

٣ـ أبو بصير، قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي الجهاد أفضل؟.

فقال عليه السلام: « **مَنْ عُقِرَ جوادُه وأُهريق دمه في سبيل الله** »[٤٢].

الحديث صحيح[٤٣].

٤ـ الحسن بن محبوب عن بعض أصحابه، قال:

« كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالته إلى بعض خلفاء بني أُميَّة:

ومن ذلك ما ضيَّع الجهاد الذي فضَّله الله عزّ وجلّ على الأعمال، وفضّل عامله على العمّال تفضيلاً في الدرجات والمغفرة [والرحمة]، لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين، وبه اشترى الله من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بالجنّة بيعاً مفلحاً منجحاً، اشترط عليهم فيه حفظ الحدود، وأول ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد، فمن دُعي إلى الجزية فأبى، قُتل وسُبي أهله، وليس الدعاء من طاعة عبد إلى طاعة عبد مثله، ومن أقرّ بالجزية لم يتعدّ عليه، ولم تخفر ذمته،

وكلف دون طاقته، وكان الفيء للمسلمين عامّة غير خاصّة، وإن كان قتال وسبي سير في ذلك بسيرته، وعمل فيه في ذلك بسنّته من الدين، ثم كلّف الأعمى والأعرج والذين لا يجدون ما ينفقون على الجهاد بعد عذر الله عزّ وجلّ إياهم. ويكلف الذين يطيقون ما لا يطيقون، وإنما كان [كانوا] أهل مصر يقاتل من يليه يعدل بينهم في البعوث، فذهب ذلك كلّه حتى عاد الناس رجلين: أجير ومؤتجر بعد بيع الله، ومستأجر صاحبه غارم بعد عذر الله، وذهب الحج وضيّع، وافتقر الناس، فمن أعوج ممن عوّج هذا، ومن أقوم ممّن أقام هذا؟. فردّ الجهاد على العباد. إن ذلك خطأ عظيم»(٤٤).

الحديث ضعيف بالإرسال. ولكنه معتبر عند من يرى صحة مرسلات(*) ابن محبوب.

٥ـ الحسن بن محبوب، رفعه، أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب يوم الجمل ـ إلى أن قال ـ :

فقال عليه السلام:

«أيها الناس، إن الموت لا يفوته المقيم، ولا يعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت لم يُقتَل، وإن أفضل الموت القتل. والذي نفسي بيده لألف ضربة بالسيف أهون عليّ من ميتة على فراش ....» الحديث(٤٥).

الحديث ضعيف بالرفع، وإن كان البعض يرى صحته كما تقدم في الحديث السابق.

٦ـ أبو عبد الرحمن السلمي، قال:

« قال أمير المؤمنين عليه السلام: أما بعد، فإنّ الجهاد باب من أبواب الجنّة، فتحه الله لخاصّة أوليائه» ... إلى أن قال:

« هو لباس التقوى، ودِرْعُ الله الحصينة، وجُنَّتُهُ الوثيقة، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذُّلّ، وشَمِلَهُ البلاء، ودُيِّثَ بالصَّغَارِ والقَمَاةِ، وضُرِبَ على قلبه بالأسْداد، وأُدِيلَ الحقّ منه بتضييع الجهاد، وسِيمَ الخسف، ومُنِعَ النصف [وأُديل الحقّ بتضييع الجهاد، وغضب الله عليه بتركه نصرته، وقد قال الله عزّ وجل في محكم كتابه: ﴿إنْ تَنْصُروا الله يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ﴾(٤٦).

والحديث ضعيف بجميع طرقه، وما ذكرناه هنا إلا لأن الشريف الرضي أورده في نهج البلاغة(٤٧).

٧ـ الحسن بن محبوب، رفعه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«إن الله تعالى فرض الجهاد وعظّمه وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلا به»(٤٨).

ضعيف بالرفع. ومعتبر في راي كما تقدم.

٨- منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أي الأعمال أفضل؟ فقال عليه السلام: **«الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»**(٤٩).

الحديث حسن(٥٠).

بقي جملة من مرويات النوفلي والسكوني نوردها فيما يلي:

٩- قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«للجنَّة باب يقال له باب المجاهدين، يمضون إليه فإذا هو مفتوح وهم متقلِّدون بسيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحِّب بهم». قال: «فمَن ترك الجهاد، ألبسه الله ذلاً وفقراً في معيشته ومَحْقاً في دينه. إنَّ الله أغنى[أعزَّ] أُمَّتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها»**

١٠- قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: **«خيول الغزاة في الدُّنيا خيولهم في الجنّة، وإنّ أردية الغزاة لسيوفهم»**

١١- قال النبي صلى الله عليه وآله: «أخبرني جبرئيل بأمر قرّت به عيني وفرح به قلبي، قال: يا محمد، من غزى من أُمَّتِك في سبيل الله فأصابه قطرة من السماء أو صداع، كتب الله له [كانت له] شهادة يوم القيامة»

١٢- قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«جاهدوا تغنموا»**.

١٣- قيل للنبيِّ صلى الله عليه وآله: ما بال الشهيد لا يُفتَنُ في قبره؟. قال: **«كفى بالبارقة فوق رأسه فتنة»**(٥١).

مناقشة عامة للأحاديث

هذه الأحاديث التي أوردناها أعلاه هي أهم ما يمكن الاستدلال به على مشروعية الجهاد الابتدائي من حيث السند، وسائر ما ورد من طرقنا ضعيف بلا خلاف. وعلى فرض سلامة إسناد ما أوردناه، فإن الاستدلال به على المدعى مخدوش جداً ومرفوض:

أولاً: لأن قسماً منها لا دلالة فيه على الجهاد، فضلاً عن وجوبه. وهذا حال الصحيحتين الأوليين: فكون الخير كله في السيف وتحت ظله وأن الناس لا يقيمهم إلا السيف وأن الخير معقود في نواصي الخيل .. يدل على أهمية استخدام القوة من قبل السلطة الحاكمة، سواء في ضبط الأمن الداخلي، أو تنفيذ العقوبات بإقامة الحدود وإنزال القصاص، أو في الدفاع

عن المجتمع بصد العدوان عليه. والمقصود من «الخير» هنا، الدنيوي، وهو استقامة أمور الناس والمجتمعات، فإنها تحصل بالسيف والقوة.

ثانياً: لا دلالة لشيء من الأحاديث التي ذكرناها، والضعيفة التي لم نذكر، على المدعى بخصوصه، وهو مشروعية قتل الكفار لكفرهم فحسب وإن لم يعتدوا.

ثالثاً: إن أكثرها أعم من المدعى، فهي تدل على فضل الجهاد والمجاهدين وتعظيم فريضة الجهاد؛ وبعضها صادرٌ يوم الجمل، فيكون محمولاً على قتال البغاة الخارجين المحاربين لإمام الحق؛ والغزو أعم من الابتدائي والدفاعي؛ وليس شيء منها في مقام بيان سنخ الجهاد، وأنه الابتدائي أو الدفاعي، ليكون له إطلاق يصلح للتمسك به.

الدليل الروائي للعامة

يبقى أن نذكر أبرز ما استدل به من طرق أهل السنة، وهوالحديث الذي رواه مسلم والبخاري وصححاه.

فقد رويا عن ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[٥٢].

استدل العامة بهذا الحديث على ثبوت جهاد الدعوة في أصل الشرع، وأن الكفر وحده سبب تام لقتال الكفار إذا لم يسلموا.

ولكن لا يخفى ـ بعد غض النظر عن إسناده واعتباره عندنا ـ عدم تمامية دلالته، بالإيراد الذي أورده عليه بعض فقهائهم أمثال الحافظ ابن حجر وغيره، بما محصله أن المناسب لتشريع جهاد الدعوة أن تكون العبارات بهذا النحو: «أمرت أن أقتل الناس حتى يؤمنوا»، وليس: «أمرت أن أقاتل الناس». فاستعمال صيغة (أقاتل) التي هي من المفاعلة التي لا تكون إلا بالطرفين يفيد معنى الدفاع، فيكون المعنى: أني أمرت بأن أدعو الناس إلى الدين فإن منعوني وقاتلوني واعتدو علي قاتلتهم.

قال ابن حجر في كتابه «فتح الباري»: «إن في الإستدلال بهذا الحديث على قتل تارك الصلاة نظر، للفرق بين صيغتي أقاتل وأقتل، والله أعلم... وقد أطنب ابن دقيق في شرح العمدة في الإنكار على من استدل بهذا الحديث على ذلك، وقال: لا يلزم من إباحة المقاتلة إباحة القتل، لأن المقاتلة مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين»[٥٣].

* * *

٢ـ أدلة انحصار مشروعية الجهاد في الدفاعي

بعد عدم تمامية ما استدل به على مشروعية الجهاد الابتدائي، يتعين كون الجهاد المشرَّع هو الدفاعي. وفيما نستعرضه(٥٤) من آيات الكتاب العزيز دلالة على:

ـ أن الدعوة إلى الإسلام لا تكون بالإكراه

ـ وأن مقاتلة الآخرين لا معذر لها سوى عدوانهم على المسلمين.

نقسم الآيات إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: الآيات التي تحدد أسلوب الدعوة إلى الله تعالى ودين الإسلام وهي على أضاف:

الصنف الأول: الآيات الدالة على أن الدعوة إلى الإسلام إنما تكون بالشرح والبيان فقط ويترك الأمر بعدها للمدعوين في أن يختاروا.

ومنه قوله تعالى:

﴿ قُل يَاأَيُّها الناسُ قَدْ جاءكُم الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهتَدى فَإِنَّما يَهتَدي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيها وما أنا عَلَيْكُمْ بِوَكيل﴾(٥٥).

﴿ وَقُلْ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَن شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(٥٦).

﴿ قَدْ جاءَكُم بَصائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْها وما أنا عَلَيْكُمْ بِحَفيظ﴾(٥٧).

﴿ وَقُلْ لِلَّذينَ لا يُؤْمِنونَ اُعمَلوا على مكانَتِكُمْ إنا عامِلون * وانتَظِروا إنَّا مُنْتَظِرونَ ﴾(٥٨).

﴿ رُبَما يَوَدُّ الذينَ كَفَروا لو كانوا مُسْلِمينَ * ذَرْهُم يَأكُلوا ويَتَمَتَّعوا وَيُلْهِهِمُ الأمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمونَ ﴾(٥٩).

﴿ لا إكراهَ في الدينِ قد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ ﴾(٦٠).

﴿ فَذَرْني وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهذا الحديثِ * سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حيثُ لا يَعْلَمونَ وَأُمْلي لَهُمْ إنَّ كيدي مَتين ﴾(٦١).

ودلالتها واضحة:

أولاًـ من حيث جعلها الناس بالخيار ـ بعد نزول الهدى وتبين الرشد من الغي ـ بين اختيار طريق التوحيد وفيه الفلاح، وطريق الشرك وفيه الضلال والخسران.

و**ثانياً** ـ من حيث إنها لم تجعل على المكذّب بالدين ومنكر التوحيد، عقوبة المحاربة والقتل في الدنيا، كما يدعي القائلون بالجهاد الابتدائي، وإنما وكلت أمره إلى الله تعالى في معاقبته.

الصنف الثاني: الآيات الدالة على أن استعمال القوة والإكراه ليسا من وسائل الدعوة وأن التواصل مع الكفار ليس هدفه فرض السلطان، وإنما هدف الرسول هو مجرد الدعوة بالحسنى و«إثارة دفائن العقول».

ومنه قوله تعالى:

﴿ أُدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بالحِكْمَةِ والمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجادِلهُمْ بالتي هي أَحسَن ﴾[٦٢].

﴿ فذكِّرْ إنَّما أنتَ مُذكِّر * لَستَ عَلَيهِمْ بِمُسَيْطِر * إلاَّ مَنْ تَوَلَّى وكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللهُ العَذابَ الأكبر﴾[٦٣]، والمراد بمن تولّى وكفر، الجاحد، وعذابه على الله.

﴿ فَإنْ أعرَضوا فما أرْسَلْناكَ عَلَيهِم حَفيظاً، إنْ عَلَيكَ إلاَّ البَلاغُ ﴾[٦٤].

﴿ فَإنْ تَوَلَّيْتُمْ فاعْلَموا أنَّما على رسولِنا البلاغُ المُبينُ ﴾[٦٥].

﴿ مَا على الرَّسولِ إلاَّ البَلاغ ﴾[٦٦].

﴿ فإنَّما عَلَيْكَ البَلاغُ وَعَلينا الحِسابُ ﴾[٦٧].

فهذه الآيات –وكثير من أمثالها– وإن كان بعضها[٦٨]وارد في شأن تعامل المؤمنين مع الأحكام الشرعية وتعامل المؤمنين مع الرسول، إلاَّ أنها تدل على أن الطبيعة العامة الراسخة والوحيدة لمهمة الرسول هي البلاغ، وتدعم الرؤية القرآنية في عدم الإكراه على اعتناق الإسلام، وبالتالي عدم تشريع ما يسمى «الجهاد الابتدائي».

﴿ وَإنْ كانَ طائِفَةٌ مِنكُم آمَنوا بالذي أُرسِلْتُ بِهِ وطائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنوا فاْصبِروا حتَّى يَحكُمَ اللهُ بَيْنَنا وهُوَ خَيْرُ الحاكِمينَ * قالَ المَلأُ الذينَ اسْتَكْبَروا مِن قَومِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يا شُعَيْبُ وَالَّذينَ آمَنوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنا أَو لَتَعودُنَّ في مِلَّتِنا قالَ أَوَلَوْ كُنَّا كارِهينَ * قَدِ افْتَرَينا على اللهِ كَذِباً إنْ عُدْنا في مِلَّتِكُمْ بَعدَ أَن نَجَّانا اللهُ منها وما يَكونُ لَنا أَن نَعودَ فيها إلاَّ أَنْ يشاءَ الله...﴾[٦٩].

تدل هذه الآيات من سورة الأعراف –بقوّة– على عدم معقولية الإكراه في الدين، وعلى أن ذلك قضية ارتكازية عقلائية راسخة في قناعات البشر. فعندما هدّد قوم شعيب بممارسة بعض ضروب الإكراه كالتهجير أو الردّة، استدل عليهم لإبطال نهجهم بأن العودة عن العقيدة باعتناق عقيدة أخرى مع الكراهة لها، أمر مخالف لارتكاز العقلاء؛ لأنا حينذاك نكون قد افترينا على الله، وقمنا بعمل من أعمال الكذب والتزوير؛ وما يكون لنا أن نعود فيها إلاَّ أن يشاء الله. ومشيئة الله هنا يمكن تفسيرها بأحد أمرين: إما بتغيُّر القناعات تغيّراً طبيعياً، أو تغيُّرها تغيُّراً تكوينياً من قبل الله سبحانه وتعالى.

المجموعة الثانية : الآيات الدالة على انحصار ما يشرع من القتال بالدفاع

والآيات الدالة على ذلك أصناف، وهي كلها مدنية، وبعضها نزل في عهد متأخر جداً:

الصنف الأول : الآيات التي تعلل رخصة القتال بكون المسلمين معتدى عليهم

وهي كثيرة، منها ـ بالإضافة إلى ما تقدم في مطاوي رد القول الأول ـ :

قوله تعالى: ﴿**أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾(٧٠).

فالله تعالى يحث المؤمنين على قتال المشركين معللا ذلك بابتدائهم العدوان بنكث الأيمان والكيد بالرسول، فالمحرك للقتال ليس هو الكفر، وإنما العدوان.

قوله تعالى: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾(٧١).

نلاحظ بوضوح من المقابلة، في قوله سبحانه : ﴿كما﴾، أن علة المقاتلة هي المقاتلة .

فهذه وأمثالها بمثابة النصوص الصريحة الدالة على حصر مشروعية الجهاد القتالي بعدوان الكفار لا غير.

الصنف الثاني: الآيات الصريحة في عدم النهي عن برّ الكفار غير المعتدين

مثل قوله تعالى: ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرّوهُم وتُقسِطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم اللهُ عن الذين قاتلوكم في الدِّين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تَولّوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون**﴾(٧٢).

وقد تقدم منا القول بأنه كيف يجتمع القول بالجهاد الابتدائي وقتال الكفار لصرف كفرهم، مع ترخيصه تعالى ببرّ الكفار الذين لم يعتدوا على المسلمين بالقتال والإخراج من الديار، والقسط إليهم؟.

وما ذلك إلا لأن كفر الكافر ـ بحد ذاته ـ ليس موجباً لقتاله وقتله .

الصنف الثالث : الآيات التي قرنت كل أمر بالقتال، بالنهي عن العدوان

ونختار من ذلك:

قوله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾(٧٣).

وهذه الآية من سورة البقرة جامعة للصنفين: فالشق الأول منها في عدم جواز قتال غير المعتدي، والثاني منها في النهي عن العدوان. وهذا النهي عن العدوان مطلق، لأنه حكم عقلي يأبى التخصيص.

* * *

الاستنتاج

يتبين مما تقدم أن لا حقيقة تشريعية لما يسمى بجهاد الدعوة أو بالجهاد الابتدائي، المعرّف بمقاتلة الكفار لأجل إدخالهم في الإسلام، من دون أن يكون لهذا القتال مبرر غير ذلك. فلا شيء من آيات الكتاب العزيز والسنة الشريفة ينهض دليلاً واضحاً على هذا المفهوم المدعى.

ولا يرى فقهاء أهل البيت عليهم السلام شيئاً من المشروعية في سيرة «الخلفاء» و«الملوك» فيستندوا إليها. ولعل هذا المفهوم اختلق لتبرير التوسع السلطوي، ككثير مما اختلق في الدين لتبرير بدع السلاطين.

وتبين أيضاً أن الدعوة إلى الدين شيء، والجهاد القتالي شيء آخر. فالدعوة إلى الإسلام إنما تكون بالبيان والحجة، فمن آمن فقد اهتدى ومن كفر فأمره إلى الله سبحانه.

فليس للجهاد المشرَّع في الإسلام معنىً سوى معنى الدفاع عن الدين وأهله.

الهوامش

١ ـ المبسوط،ج٢، ص٩.

٢ ـ نسب إلى الشافعي ذهابه في أظهر قوليه إلى القول الثاني التالي.

٣ ـ قال في المحلى: « والجهاد فرض على المسلمين فإذا اقام به من يدفع العدو ويغزوهم في عقر دارهم ويحمى ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقين وإلا فلا». المحلى، ج ٧، ص ٢٩١، مسألة ٩٢٠.

٤ ـ سورة البقرة : الآية ١٩١.

٥ ـ سورة البقرة الآية ١٩٣.

٦ ـ سورة البقرة : الآية ٢١٦.

٧ ـ سورة البقرة : الآية ٢٤٤.

٨ ـ سورة النساء : الآية ٧١.

٩ ـ سورة النساء : الآية ٧٤.

١٠ ـ سورة النساء الآية ٧٥.

١١ ـ سورة المائدة : الآية٨٣.

١٢ ـ سورة الأنفال : الآية ١٩.

١٣ ـ سورة التوبة : الآية ٥.

١٤ ـ سورة التوبة : الآية ٢٩.

١٥ ـ سورة التوبة : الآية ٣٨.

١٦ ـ سورة التوبة : الآية ٤١.

١٧ ـ سورة التوبة : الآية ٧٣. وسورة التحريم : الآية ٩.

١٨ ـ سورة التوبة : الآية ١١١.

١٩ ـ سورة التوبة : الآية ١٢٣.

٢٠ ـ سورة الحج : الآية ٧٨.

٢١ سورة محمد : الآية ٤.

٢٢ سورة الصف : الآية ٤.

٢٣ سورة البقرة : الآية ١٩١. وهي تتمة الآية الأولى المستدل بها.

٢٤ ـ سورة البقرة : الآية ٢١٥.

٢٥ ـ سورة التوبة : الآية٧.

٢٦ ـ سورة التوبة : الآية ٤.

٢٧ ـ سورة البقرة : الآية ١٩٠.

٢٨ ـ سورة البقرة : الآية ١٩٤.

٢٩ ـ سورة الممتحنة : الآيتان ٨ و ٩.

٣٠ ـ سورة البقرة: الآية ١٩١.

٣١ ـ سورة الأحزاب: الآية ٩.

٣٢ ـ سورة الكافرون: الآية ٦.

٣٣ ـ سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

٣٤ ـ سورة الممتحنة: الآية ٨.

٣٥ ـ سورة البقرة: الآية ١٩١.

٣٦ ـ سورة المجادلة: الآية ١٢. وهي قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلكم خير لكم وأطهر، فإن لم يجدوا فإن الله غفور رحيم**﴾ فلما نزلت الآية، تخلّف الصحابة عن مناجاة الرسول خوفاً من بذل المال بالصدقة، ولم يناجه أحد إلاّ علي بن أبي طالب عليه السلام، فإنه ناجاه عشر نجوات، كلّما ناجاه قدّم بين يدي نجواه صدقة، فنزلت الآية التالية ـ معاتبة بشدّة صحابة النبي صلى الله عليه وآله ـ: ﴿**ءأشفقتم أن تُقدموا بين يدي نجواكم صدقات، فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله، والله خبير بما تعملون**﴾، فنسخت حكم الوجوب.

٣٧ ـ وهي قوله تعالى: ﴿**واللاّتي يَأتينَ الفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ، فَإنْ شَهِدُوا فَأمْسِكوهُنَّ في البُيُوتِ حَتّى يَتَوَفّاهُنَّ المَوْتُ أوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ١٥). فنسخ حكم الحبس حتى الموت بالجلد والرجم.

٣٨ ـ سورة الأنفال: الآية ٦٥. قوله تعالى: ﴿**يأيُّها النَّبِيُّ حَرِّضِ المؤْمِنِينَ على القِتالِ، إنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صابِرونَ يَغْلِبُوا مائتَيْنِ وَإنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مائةٌ يَغْلِبُوا ألْفاً مِنَ الّذينَ كَفَرُوا بِأنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ**﴾. فلما ضعف يقين المسلمين ـ بنحو عام ـ نتيجة كثرة عديدهم، وازدياد محنهم، وتوسُّع نشاطهم الدنيوي، نزلت الآية التالية: ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً، فَإنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مائَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مائتَيْنِ وَإنْ يَكُنْ مِنْكُمْ ألْفٌ يَغْلِبُوا ألْفَيْنِ بِإذْنِ الله، واللهُ مَعَ الصّابِرِينَ**﴾ ففقدت القوّة ثمانين في المائة من أثرها، وتبدّلت نسبة الواحد إلى العشرة في الآية الأُولى إلى نسبة الواحد إلى الإثنين في الآية الثانية.

فإذا كانت الآيتان مسوقتين لبيان الحكم التكليفي ـ كما قيل؛ لأنَّ التخفيف لا يكون إلاّ بعد التكليف، فاللفظ لفظ الخبر والمراد به الأمر ـ تكون الآية الثانية ناسخة للأولى، إذ محصّل المراد في الآية الأولى: لِيَثْبُت الواحد منكم للعشرة من الكفّار، وفي الثانية: فليثبت الواحد منكم للاثنين من الكفار.

٣٩ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الحديث الأول.

٤٠ ـ محمد بن يعقوب الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عمر بن أبان.

٤١ ـ محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحجال، عن ثعلبة، عن معمر. وهو هنا معمر بن يحيى بن بسام العجلي، بتمييز رواية ثعلبة لأصله.

٤٢ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الحديث السابع.

٤٣ ـ السند: محمد بن الحسين (وهو ابن أبي الخطاب، أبو جعفر الزيات)، عن علي بن النعمان، عن سويد القلاّ، عن سماعة بن مهران. وعند الأكثر أنه موثق بسماعة، ولكنا حققنا في محله أن نسبة الوقف إليه وَهْم لا يستند إلى أساس متين.

٤٤ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الحديث الثامن.

٤٥ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الحديث ١٢.

٤٦ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الحديث ١٣ والحديث ٢٥. ونهج البلاغة، الخطبة ٢٧، مرسلاً ـ مع اختلاف.

٤٧ ـ السند الأول: محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن محمد بن سعيد، عن جعفر بن عبد الله العلوي، عن أبي روح فرح بن قرة (أو فروة)، عن مسعدة بن صدقة، عن ابن أبي ليلى، عن أبي عبد الرحمن السلمي.

السند الثاني: محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن محمد الكوفي، عن علي بن العباس، عن إسماعيل بن إسحاق،

عن أبي روح فرح بن قرة (أو فروة)، عن مسعدة بن صدقة، عن ابن أبي ليلى، عن أبي عبد الرحمن السلمي.

السند الثالث: محمد بن الحسن الطوسي، بإسناده عن أحمد بن سعيد، عن جعفر بن عبد الله العلوي، عن أبي روح فرح بن قرة (أو فروة)، عن مسعدة بن صدقة، عن ابن أبي ليلى، عن أبي عبد الرحمن السلمي.

السند الرابع: محمد بن علي بن الحسين الصدوق، في (معاني الأخبار)، عن محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، عن عبد العزيز بن يحيى الجلودي، عن هشام بن علي ومحمد بن زكريا الجوهري، عن ابن عائشة، بإسناد ذكره (كذا).

٤٨ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الحديث ١٥.

٤٩ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الحديث ٢٨.

٥٠ ـ السند: أحمد بن محمد بن خالد في المحاسن، عن الوشا، عن مثنى، عن منصور بن حازم. حسن بالمثنى بن وليد الحناط.

٥١ ـ الوسائل، ج ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب الأول، الأحاديث: ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦.

٥٢ ـ رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة والترمذي، عن أبي هريرة. والحديث بتمامه: «**أُمِرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاَّ الله وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها وحسابهم على الله**». قال السيوطي: حديث متواتر. الألباني: صحيح. أنظر الحديث رقم ١٣٧٠، في صحيح الجامع، بتحقيق الألباني.

ورواه البخاري ومسلم عن ابن عمر، والنسائي عن أبي بكرة، وابن ماجة ـ أيضاً ـ والحاكم في المستدرك عن أبي هريرة، بزيادة: (ويؤتوا الزكاة) بعد الشهادة. صحيح الجامع، الحديث ١٣٧٠.

ورواه مسلم أخرى عن أبي هريرة بتعبير: (... **حتى يشهدوا أن لا إله إلاَّ الله ويؤمنوا بي وبما جئت به** ...). صحيح الجامع، الحديث ١٣٧٢.

ورواه أيضا ثالثة عنه بتعبير: (... **حتى يقولوا لا إله إلاَّ الله فمن قال لا إله إلاَّ الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلاَّ بحقه** ...). صحيح الجامع، الحديث ١٣٧٣.

٥٣ ـ فتح الباري، ج ١، ص٥٨. وقد تعرض لهذا الحديث بمناسبة حكم تارك الصلاة وتارك الزكاة، وهل يجوز قتلهما أو لا.

٥٤ ـ من دون إطالة، فإن المتتبع المتدبر لكتاب الله تعالى سوف يجد الكثير من أمثال ما نذكره، بل سوف يدرك أن هذا هو روح الإسلام الذي يتجلى في كلام الهدى الرباني.

٥٥ ـ سورة يونس: الآية ١٠٨.

٥٦ ـ سورة الكهف: الآية ٢٩.

٥٧ ـ سورة الأنعام: الآية ١٠٤.

٥٨ ـ سورة هود: الآيتان ١٢١ - ١٢٢.

٥٩ ـ سورة الحجر: الآيتان ١و٢.

٦٠ ـ سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

٦١ ـ سورة القلم: الآيتان ٤٤ و ٤٥.

٦٢ ـ سورة النحل: الآية ١٢٥.

٦٣ ـ سورة الغاشية: الآيات ٢١ - ٢٤.

٦٤ ـ سورة الشورى: الآية ٤٨.

٦٥ ـ سورة المائدة: الآية ٩٢.

٦٦ سورة المائدة: الآية ٩٩.

٦٧ـ سورة الرعد : الآية ٤٠ .

٦٨ـ وهو الوارد في السور المدنية مثل سورة المائدة.

٦٩ـ سورة الأعراف : الآيات ٨٧ - ٨٩.

٧٠ـ سورة التوبة: الآية ١٣ .

٧١ـ سورة التوبة : الآية ٣٦ .

٧٢ـ سورة الممتحنة : الآيتان ٨ و ٩.

٧٣ـ سورة البقرة: الآية ١٩٠.

الجهاد الاستشهادي

مقاربة تاريخية فقهية في الإطار الإسلامي

الدكتور عبد الهادي الفضلي

تناولت في أكثر من بحث أكثر من كلمة عربية اصطبغت حديثاً بالصبغة السياسية، بعد أن لم تكن قديماً تستعمل في المفهوم السياسي الذي استعملت فيه الآن، أمثال: كلمة (استعمار) وكلمة (إرهاب).

ومن هذا النمط من الكلمات كلمتا (فداء) و (تضحية)، فقد أصبحتا في هذا العصر من المفاهيم السياسية، ورحبت بهما بعض المعجمات الحديثة بما تحملان من معنى سياسي حديث أضافتاه لما لهما من معانٍ لغوية معجمية قديمة.

وستنصب دراستي اللغوية - هنا - على ما أضيف إلى هاتين الكلمتين من معنى حديث، وهو المعنى السياسي، لأنطلق منه إلى محاولة معرفة ما إذا كان هذا المعنى السياسي قد سبق له وجود في تاريخنا الإسلامي، وهو ذلك المتمثل في بعض ما وقع فيه من حوادث سياسية، ولكن لم يقدر لها أن تعنون بإحدى الكلمتين أو بهما معاً، لأدخل من ذلك إلى عالم الشرعيات في محاولة معرفتهما كموضوع يصدق عليه مفهومهما، ومن ثم الانتقال إلى معرفة الحكم الشرعي لذلكم الموضوع.

ويتطلب هذا أن أذكر أولاً ما لهما من معانٍ قديمة ثم أستعرض المعنى الحد يث لكل منهما محاولاً معرفة وقت استخدامه ما وجدت لذلك سبيلاً.

من القديم يقال: «**ضحّى بالشاة ونحوها: ذبحها في الضحى يوم عيد الأضحى، وضحى الحاج: ذبح الأضحية في أي وقت كان من أيام التشريق**»[١].

ومن الحديث: يقال: «**ضحّى بنفسه أو بعمله أو بماله: تبرع به دون مقابل ـ محدثة ـ**»[٢].

ومن القديم: «**الفداء: ما يقدم من مال ونحوه لتخلص المَفْدِي**».

والفداء: «**ما يقدم لله جزاء لتقصير في عبادة ككفارة الصوم، والحلق، ولبس المخيط في الإحرام، والفداء: الأضحية**»[٣].

ومن الحديث: «**الفدائي: المجاهد في سبيل الله أو الوطن مضحياً بنفسه (ج) فدائيون ـ محدثة ـ**»[٤].

وفي موسوعة المورد: «**الفدائيون اسم أطلق في الخمسينات من القرن العشرين على رجال المقاومة السرية المصريين الذين قاتلوا القوات البريطانية في منطقة قناة السويس، ثم أطلق بعد ذلك على رجال المقاومة الفلسطينية العاملين داخل فلسطين المحتلة، وخارجها من أجل استعادة الوطن السليب من الصهاينة الغزاة، وذلك في إطار منظمة التحرير الفلسطينية**»[٥].

وبالمقارنة بين التعريفين الحديثين للتضحية والفداء نخرج بنتيجة، هي: إن الكلمتين تترادفان على معنى واحد هو بذل النفس (وهو معنى التضحية) في سبيل الله، أو الوطن (وهو معنى الفداء).

وبإمكاننا أن نختصر، فنقول: التضحية بالنفس فداء للمبدأ أو الوطن.

وعليه: تكون التضحية هي الوسيلة للفداء، ويكون الفداء هو الغاية للتضحية.

ففي هذا السياق يقال: ضحى بنفسه من أجل مبدئه، وفدى مبدأه بنفسه.

وفي التاريخ الإسلامي القديم والحديث شواهد لهذا كثيرة، وسأحاول هنا استعراض شيء منها، ننتهي منه إلى معرفة الموقف الشرعي من هذا اللون من السلوك، والرأي الفقهي بالقيام به.

ففي التاريخ الإسلامي القديم نرى هذا ماثلاً ـ وبوضوح ـ في مواقف وأعمال المعارضة السياسية للحكم الأموي المتمثلة في أهل البيت(ع) وأتباعهم، وإليك نماذج منها:

١ـ تضحية حجر بن عدي الكندي:

ذكر المؤرخون أن حجراً كان يسكن الكوفة، وكان من رؤوس المعارضة الشيعية لحكم معاوية بن أبي سفيان، ومن الناقمين على زياد بن أبيه والي معاوية على الكوفة، وقد ضاق

به زياد ذرعاً، فكتب إلى معاوية في حقه هو أصحابه، فرد عليه معاوية بأن يبعثهم إليه. وفي مرج عذراء قريباً من دمشق خيَّرهم ممثلو معاوية بين البراءة من الإمام أمير المؤمنين(ع) أو القتل، فأبى البراءة هو وابنه ونفر دون العشرة من أصحابه، واختاروا القتل مضحين بأنفسهم من أجل العقيدة.

فإقدامهم على التضحية كان فداء منهم لعقيدتهم.

٢ـ تضحية رُشَيْد الهجري:

قال السيد الأمين في ترجمة رشيد الهجري تحت عنوان (ما رواه الكشي في حقه): «رشيد الهجري، حدثني أبو أحمد، ونسخت من خطه، حدثني محمد بن عبد الله، عن وهب بن مهران، حدثني محمد بن علي الصيرفي، عن علي بن محمد بن عبد الله الحناط، عن وهيب بن حفص الجريري، عن أبي حيان الجبلي، عن قنواء بنت رشيد الهجري: سمعت أبي يقول: أخبرني أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ فقال: يا رشيد، كيف صبرك متى أرسل إليك دعي بني أمية، فقطع يديك ورجليك ولسانك؟ قلت: يا أمير المومنين، آخر ذلك الجنة؟، فقال يا رشيد أنت معي في الدنيا والآخرة.

قالت: فوالله ما ذهبت الأيام حتى أرسل إليه عبيد الله بن زياد، فدعاه إلى البراءة من أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فأبى أن يبرأ منه، فقال له الدعي: فبأي ميتة قال لك تموت؟ قال له: أخبرني خليلي أنك تدعوني إلى البراءة منه، فلا أبرأ، فتقدمني فتقطع يدي ورجلي ولساني .فقال: والله لأكذّبن قوله، فقدموه فقطعوا يديه ورجليه، وتركوا لسانه، فحملت أطراف يديه ورجليه، فلما احتملناه وأخرجناه من القصر اجتمع الناس حوله، فقال: إئتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم ما يكون إلى يوم الساعة، فأرسل إليه الحجام حتى قطع لسانه فمات في ليلته»(٦).

وشأن رشيد الهجري في التضحية والفداء شأن حجر بن عدي الكندي.

٣ـ تضحية الإمام الحسين(ع):

كانت حركة الإمام الحسين(ع) ثورة على الواقع الاجتماعي للمسلمين آنذاك لما فيه من تخلف ومخالفات لتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية، ولما فيه من انحرافات صريحة وواضحة في العقيدة.

وقد صرح الإمام(ع) بهذا معلناً، عن أسباب ثورته ضد الحكم الأموي، قال(ع) في

كتابه إلى رؤساء الأخماس بالبصرة: «**وقد بعثت إليكم بهذا الكتاب، وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، فإن السنة قد أميتت، والبدعة قد أحييت، فإن تسمعوا قولي أهدكم إلى سبيل الرشاد**»(٧).

وقال (ع) في خطبته بكربلاء: «**أما بعد، فقد نزل بنا من الأمر ما قد ترون، وإن الدنيا قد تغيرت وتنكرت، وأدبر معروفها، ولم يبق منها إلا صبابة كصبابة الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الوبيل، ألا ترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه**»(٨).

وفي خطبته بالبيضة: «**أيها الناس، إن رسول الله(ص) قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً عهده، مخالفاً لسنة رسول الله(ص)، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله**»(٩).

وكانت غايته من ثورته إصلاح هذا الواقع الفاسد أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، وقد حدد(ع) هذا بما أعلنه في وصيته لأخيه محمد بن الحنفية، قال: «**بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به الحسين بن علي إلى أخيه محمد بن الحنفية: أن الحسين يشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، جاء بالحق من عنده، وأن الجنة حق، والنار حق، والساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور.**

وأني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي (صلى الله عليه وآله) أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب، فمن قبلني بقبول الحق فالله أولى بالحق، ومن رَدَّ علي هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم، وهو خير الحاكمين»(١٠).

وأرسل الإمام (ع) ابن عمه مسلم بن عقيل إلى الكوفة، ليمهد له الأمر كي يقدم على وضع مستتب، وحال موطأة، غير أن ممثلي الحكم الأموي في الكوفة حالوا دون ذلك، فقتل مسلم وزج في السجون بأبرز الشخصيات من رؤساء الشيعة، وسُدّت المنافذ والطرق أمام الجمهور أن يستقبلوا الإمام الحسين(ع) أو أن يلحقوا به إن أراد القتال.

وفي كربلاء كان(ع) بين خيارين: إما التسليم لآل أمية، وإما التضحية فداء للمبدأ، فاختار الخيار الثاني.

ففي خطبته الثانية يوم عاشوراء ما يعرب عن هذا، حيث قال(ع): «**ألا وإن الدعي ابن**

الدعي قد ركز بين اثنتين: بين السلة والذلة، وهيهات منا الذلة، يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون، وحجور طابت وطهرت، وأنوف حمية، ونفوس أبية، من أن نؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام، ألا وإني زاحف بهذه الأسرة على قلة العدد وخذلان الناصر».

وقد كان(ع) يرى أن الموقف الأصوب هو التضحية في سبيل الله تعالى، لتكون اللغم الضخم الذي ينفجر في وجه حكم آل أمية فيزلزل الأرض من تحت قواعده ثم يطيح به، وقد أعلن هذا في خطبته(ع) بكربلاء لأصحابه، قال(ع): «**ليرغب المؤمن في لقاء ربه محقاً، فاني لا أرى الموت إلاّ سعادة والحياة مع الظالمين إلاّ برماً**»[١١].

وفي كتابه الذي كتبه إلى بني هاشم حين توجه إلى العراق: «**أما بعد، فإنه من لحق بي فقد استشهد، ومن تخلف عني لم يبلغ الفتح**»[١٢]. وفي هذا النص يعبّر الإمام(ع) عن هذا اللون من التضحية بالاستشهاد أو الشهادة، تلك الشهادة التي توصل إلى الفتح؛ وذلك لأنها قتل في سبيل الله.

وقد أكدت النصوص الشرعية المروية عن أهل البيت(ع) أن من يقتل في سبيل الله شهيد، ترتب عليه أحكام الشهيد، من حيث عدم التغسيل والتكفين والتحنيط.

ومن هذه النصوص:

أ. «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم عن الحسين بن عثمان، عن ابن مسكان، عن أبان بن تغلب، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الذي يقتل في سبيل الله، أيغسّل ويكفّن ويحنّط؟ قال: **يدفن كما هو في ثيابه، إلاّ أن يكون به رمق ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه»**.

ب ـ «عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن ابن سنان ـ يعني عبد الله ـ، عن أبان بن تغلب، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: **الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل، إلاّ أن يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعدُ، فإنه يغسل ويكفن ويحنط»**[١٣].

والروايتان صحيحتان، وممن استدل بهما أستاذنا السيد الخوئي، قال: «يجب على كل مسلم الدفاع عن الدين الإسلامي إذا كان في معرض الخطر، ولا يعتبر فيه إذن الامام ـ عليه السلام ـ بلا إشكال ولا خلاف في المسألة.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون في زمن الحضور أو الغيبة، وإذا قتل فيه جرى عليه حكم الشهيد في ساحة الجهاد مع الكفار على أساس أنه قتل في سبيل الله الذي قد جعل في صحيحة أبان موضوعاً للحكم المزبور، قال: «سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: الذي

يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه، ولا يغسل إلاّ أن يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت)ـ الحديث ـ، وقريب منها صحيحته الثانية»[١٤].

وموقف السيدة زينب الكبرى(ع) عندما خرجت إلى موقع مصرع الإمام الحسين(ع) ووضعت يديها تحت الجثمان الطاهر ووجهت وجهها نحو السماء داعية **(اللهم تقبل هذا القربان)** لدليل قوي على أن الإمام الحسين(ع) وآله وأصحابه كانوا قد قدموا أنفسهم ضحايا وقرابين لله تعالى فداء للإسلام العظيم من أجل أن يبقى ويستمر لتعيش الأجيال المسلمة في ظله الحكمَ العادلَ والحياة السعيدة.

ومن جميع ما تقدم ندرك أن التضحية بعنوان الدفاع عن الحق لإسقاط سلطان جائر لم يرتدع عن جوره وظلمه تدخل تحت عنوان «الجهاد الدفاعي» الذي يتحقق بإحدى وسيلتين: تجهيز الجيش، أو التضحية المنفردة.

ومن الدفاع: الحركات التحررية لصد الكافر الغازي، أو لإخراجه من بلاد المسلمين.

ومن الأمثلة على الوسيلة الأولى (تجهيز الجيش):

ـ ثورة العراق الكبرى بقيادة علماء النجف الأشرف لصد الجيوش البريطانية من الدخول للعراق واحتلاله.

ـ ثورة العشرين في العراق أيضاً لمقاومة الاحتلال البريطاني.

ومن الأمثلة على الوسيلة الثانية (التضحيات المنفردة).

ـ الثورة الجزائرية التي«أعلنها الشعب الجزائري على الفرنسيين في مطلع اكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٥٤، وانخرط في صفوفها الشيوخ والشبان، والنساء، والفتيات، وسقط في ساحاتها نحو مليون شهيد، وانتهت بإعلان استقلال الجزائر في أول يوليو (تموز) عام ١٩٦٢ وبقيام الجمهورية الجزائرية بُعيد ذلك»[١٥].

حزب الله اللبناني:

وهو مقاومة مباركة وقيادة باسلة رائدة، نجحت بعد عقدين من الزمن، وحققت هدفها، وهو طرد الصهاينة الغزاة من أرض لبنان.

الانتفاضة الفلسطينية:

«لم يكن يدور في خلد الكيان الصهيوني أن هبّة شعبية يقوم بها شعب محاصر بالحديد وتحيط به الأسلاك، وتسيِّرُه وتتحكم به قوانين الطوارئ والأحكام العرفية،

وتنتظره السجون والمعتقلات فضلاً عن الإحباطات التي حاقت به من القيادات الكثيرة التي عرفتها الساحة، وزادته حوادث الأعوام السابقة إحباطاً فوق إحباط.

في هذا الإطار كان التصور الصهيوني عن الانتفاضة أنها لا تعدو في قوامها وصراخها المنبعث من حناجر المتظاهرين واحدة من الصور التي ألفها الصهاينة على مر السنين، إلا أن المفاجأة خيبت الآمال وأحبطت المخططات، فلم تتوقف الانتفاضة بعد أسبوع، وأسابيع، وسنة، وسنوات، وهي في كل صباح تبدو أكثر تصميماً على الاستمرار والتصدي والمواجهة، وتقديم الضحايا من كل الأعمار، ورغم كافة الإجراءات القمعية التي مارستها القوات الصهيونية، فلم تثن أبناء الانتفاضة عما قرروا، وكان الهدف الرئيس من أدوات القمع الصهيوني ليس فقط إيقاع أكبر نسبة ممكنة من الخسائر البشرية الفلسطينية فقط، وإنما تركيزه على تدمير البنى السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية تدميراً كاملاً، ظن مخططو الكيان الصهيوني أن الإرهاب والإجراءات القمعية، ستؤدي حتماً إلى رضوخ الشعب، وبث الخوف، والذعر في صفوف أبنائه. ومن هنا، يتم القضاء على الانتفاضة وتتوقف»(١٦).

ولكن بصمود أبناء الشعب الفلسطيني وتصميمهم القوي على مواصلة واستمرارية الانتفاضة، وتقديم الضحايا تلو الضحايا حتى النصر بطرد الصهاينة المحتلين من أرض فلسطين أرض العرب والمسلمين لا يستطيع الكيان الصهيوني القضاء على هذه الانتفاضة الشجاعة المباركة ﴿**إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم**﴾.

الاستشهاد والانتحار

من الضروري - هنا - أن نشير إلى الفرق بين التضحية والانتحار:

يعرّف المعجم العربي الانتحار بأنه قتل الإنسان نفسه بوسيلةٍ ما، يقال: انتحر الرجل، إذا قتل نفسه.

وفي (موسوعة المورد: مادة Suicide): «الانتحار: قتل النفس عن عمد. وقد ذهبت شعوب قديمة كثيرة إلى الاعتقاد بأن حياة الإنسان ملك له، فمن حقه أن يبقي عليها إذا شاء، ومن حقه أن يقضي عليها إذا شاء. وبعض اليابانيين يتخذون من الانتحار وسيلة لاجتناب العار والتكفير عن الخطأ. أما الأديان السماوية، فاعتبرت الانتحار إثماً كبيراً، والقوانين الوضعية لا تجيز الانتحار أيضاً».

أما التضحية - فكما تقدم - هي بذل النفس في سبيل الله دفاعاً عن الحق. وعلى هذا

فالفرق بينهما واضح، وهو أن الانتحار غاية، بينما التضحية وسيلة إلى غاية، وهذا كما لو توقف دفع الكافر الغازي عن احتلال بلاد المسلمين أو طرد الكافر المستعمر من هذه البلاد، على التضحية، تصبح التضحية الوسيلة الوحيدة والقصوى، فتكون مشروعة؛ لأن الغاية التي من أجلها يضحى غاية مشروعة.

ونظراً لشيوع كلمتي التضحية والفداء بمعناهما الجديد شاع استعمالهما في مرثيات الإمام الحسين(ع).

ومن ذلك قول بعض الشعراء المعاصرين:

خذوا من ضحايا الطف درس تحرر … فتلك الضحايا للتحرر معهدُ

وللدكتور مصطفى جمال الدين:

وتركت للأجيال حين يلزها … عنتُ السرى ويضيق فيها المهربُ

جثث الضحايا من بنيك تريهم … أن الحقوق بمثل ذلك تطلبُ

وللشيخ عبد المهدي مطر:

شكت الشريعة من حدود بدلت … فيها وأحكام هناك تغيّرُ

سلبت محاسنها أمية فاغتدت … صوراً كما شاء الضلال تصوّرُ

عصفت بها الأهواء فهي أسيرة … تشكو وهل غير الحسين محررُ

وافى بصبيته الصباح فساقهم … للدين قربان الإله فجزروا

وللأستاذ أنور العطار:

أيها الموقظ النفوس من الظلم … ومردي جحافل البغضاء

علم العرب كيف يرتخص البذل … ويحلو الفداء إثر الفداء

وللشاعر حليم دموس:

ذكرى الحسين حفيد أحمد صفحة … زادت بأسرار السماء يقيني

تلك الضحية في المحرم جددت … في كعبة الإسلام صرح الدين

وللأستاذ عادل الغضبان:

أقــصــر فكل ضــحــيــة وفــداء   فلك يـبث سـنى أبـي الشــهــداء

فلـك جلت شــمس الـحـسـين بدورَه   والبــدر يجلوه ضــيــاء ذُكــاء

يعـتـز الاسـتـشـهـاد أن سـمـاءه   تذري مــحــاسـنهـا بـكل سـمـاء

جـمعت كـرام النيـرات فـرصـعت   بمـنـوع الأنـوار والأضـــواء

إشــراق إيمان ونور عــقــيــدة   وشــعــاع بذل وائتــلاف فــداء.

الهوامش

١. المعجم الوسيط : مادة ضحي
٢. المصدر نفسه.
٣. المصدر نفسه، مادة فدى.
٤. م.ن.
٥. موسوعة المورد، ج٤، ص١٢٠، مادة: Fidis.
٦. السيد محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج٧، ص٦.
٧. ثورة الحسين من خلال نصوصها، ص١٠.
٨. المصدر نفسه، ص ١٠.
٩. المصدر نفسه، ص ٢٥.
١٠. المصدر نفسه، ص ٢٢.
١١. أعيان الشيعة، ج١، ص ٥٩٨.
١٢. المصدر نفسه، ص ٦٢٠.
١٣. محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديثين ٦و٩.
١٤. السيد أبو القاسم الخوئي، كتاب الجهاد، ص ٦١.
١٥. موسوعة المورد: مادة Algerian Revolution.
١٦. موسوعة الثقافة السياسية، الإجتماعية، الاقتصادية، العسكرية: مادة: الانتفاضة.

نظرية الجهاد عند الإمام الخميني

قراءة وتأملات

خالد توفيق

ليس من باب الإطراء والمديح المجاني، أو من باب المصادرة على المطلوب أن أسمح لنفسي باستحضار عدد من النصوص التي تمارس لحظة إنارة مكثفة للمشهد الذي يدور من حوله البحث. فعن فرادة مرجعية الإسلام، واستحواذها على الفعل التغييري على الأرض، وعمق الحضور الخمينيّ في إذكاء المكنون الديني وتفجير طاقات الفاعل الإسلامي على امتداد الرقعة الإسلامية، نقرأ في نص دال: «نلاحظ أن ملايين المسلمين في إندونيسيا والهند وبنغلادش وباكستان وتركيا يجدون الإسلام ملاذاً ومرجعاً. ولكن مما لا ريب فيه أن انتصار الخمينيّ في إيران هو الذي أشاع الموضوعاتية الدينية ورسّخها وجعلها تحلّ محل الاتجاهات العلمانية للثورة العربية والاشتراكية»(١).

على أن معاني هذا النص تسفر عن وجهها أكثر حين نقرأه مجدولاً مع نص آخر يكشف عن محنة المسلمين مع الغرب، هذا الغرب الذي «يعرّفنا كما يشاء، وهو بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمّينا، يحدّد ماهيتنا: من نحن وما نحن؟ وبالتالي يقرر موقعه وأسلوب معاملته لنا... وفي كل الأحوال هدفه بالنسبة إلى الآخر هو أن يخصيه بالمعنى الفرويدي للكلمة كشرط للهيمنة عليه كلياً»(٢).

ما العمل؟ وكيف يُصار للعرب والمسلمين مواجهة فعل الخصي الغربي الذي يتم بالاقتصاد والسياسة والثقافة والإعلام؟ أثمة كابح ينزع الصاعق ويعطّل هذا الداء المستشري كالوباء؟ نقرأ في تتمة النص السابق: «من هذا المنظور تبدو الردّة البطركية الجذرية الخمينية، على أنها الردّة الوحيدة الفعّالة والقادرة على حماية الهيئات السياسية، على مجابهة هذه الهجمة ووضع حدّ لعملية الخصي التي يمارسها الغرب كثقافة وقوة وإعلام»(٣).

هذا النص سبق حرب الخليج الثانية وتداعياتها على المنطقة، كما سبق ما راح يواجهه العالم، ولا سيما منطقتنا بعد تفجيرات العمق الأمريكي في أيلول عام ٢٠٠١م، ومن ثم فهو يكتسب حاضراً أهمية مضاعفة ولا تقلّل من قيمته اصطلاحات من قبيل «البطركية» و«الردة» التي استعارها هشام شرابي من علم الاجتماع الغربي الذي يبسط هيمنته على العقول!

على هذه الخلفية يأتي هذا المقال، وهو يقدم خطوطاً عريضة في فكر المواجهة ونظرية التحريك عند الإمام الخمينيّ بعيداً عن ادعاء التنظير ومن دون أن يزعم الإحاطة، إيماناً من صاحبه بأنه رغم الإنهاك الموجع والانكفاءات الكبيرة المدمّرة، فلا يزال بمقدور المنظومة الخمينية فكراً وممارسة، أن تقدّم بدائل أخرى غير تلك التي توحي بها الأجواء المحمّلة بالإحباط واليأس على كثرة دواعيها.

١ـ تجاوز المستحيل الغربي

تتجه آليات الوضع في ظلّ التحولات الحاضرة في المنطقة والعالم، إلى تأكيد روح الهزيمة وترسيخ حالة الركود لدى الشعوب، في مقابل تضخيم متواصل في هيبة القوى الغربية ولا سيما أمريكا وركيزتها «إسرائيل» في منطقتنا. على أن أوضاع المنطقة نفسها تغري بتغذية هذه الحالة ومدّها بما يعززها نتيجة الإخفاقات المتراكمة.

إلى جوار ذلك تأخذ بعض أنماط الثقافة دورها الكبير في إشاعة حالة العجز، كما هو حاصل في التضخيم المبالغ به للعولمة وما شابه ذلك، مما يوحي بعدم جدوى أي عمل في زمن يوصف بأنه «زمن الإنهاك السياسي والتراجع»، ويدلهمّ الأفق تماماً فيتمخض عن «إجماع جديد» فحواه: «لا بدائل أخرى»(٤) عن الواقع الحاضر، وأنه ليس بالإمكان أبدع مما هو كائن. ثم إذا كان العالم «يبدو في عيون الشباب أقل فتنة وسحراً، وبين الأوروبيين

والأمريكيين الناعمين بالرخاء تبدو آفاق المستقبل كئيبة بائسة»[٥] فما بالك بمجتمعاتنا وشبابنا التي يطحنها الاستبداد وينخر بها اليأس الناشئ عن تغييب الكرامة وفرص العمل والرفاه المعقول واحتكار السلطة وتراكم الثروات بيد أقلية وشيوع الطبقات الطفيلية وازدهار الثقافة إلى آخر ما تضمّه اللوحة الكئيبة لمشهد الحياة من حولنا!

في جوّ مكفهرّ معتم مثل هذا، محاط بأسيجة رفيعة من التنظير لـ «النهايات»، نهاية التأريخ، نهاية الإنسان، نهاية العمل، نهاية الطبقة المتوسطة، نهاية الرفاه، نهاية الأيدلوجيا، نهاية الدولة إلى آخر القائمة، مبهور بـ «ما بعد» زاخر بجنوح متطرّف وطفولي إلى القطيعة مع «ما قبل»، كما هو الحال في صيحات ما بعد الحداثة، ما بعد العقل، ما بعد الإنسانية، ما بعد السياسة، ما بعد المجتمع، ما بعد الدولة، ما بعد الدين؛ في أجواءٍ كهذه مغرمة بحديث النهايات والمابعديّات تزدهر جزمية واحدة اسمها أحادية الخيار الغربي وبالذات الأمريكي، وتترعرع ثقافة استحالة التغيير فضلاً عن المواجهة فالانتصار.

هذه الصورة التي قد يظن بعضهم أننا بالغنا في رسم ملامحها، هي أول ما يواجهها الفكر النهضوي للإمام الخمينيّ، وقد كانت بالفعل الشرارة الأولى في نهضته التي أطلّت علينا كإنجاز مطلع الثمانينيّات من القرن الماضي. فحين أطلق الإمام مبادرته كان «اليأس والسواد [يُريان] فوق كلّ شيء، ولغة المستحيل هي خطاب الأمة الهامس والجاهر»[٦] كما الآن. لذلك جاء التحدي عنيفاً يجسده إصرار الإمام وعزمه في قوله: «يجب أن نُخرج من عقول الشّعب كلمة (اللا ممكن) ونحل محلّها كلمة (الممكن)»[٧].

التحليل الخمينيّ باختصار، يقول:

١- بإمكان المواجهة وجدواها، وبهذا «حطمت إيران مقولة أنه لا يمكن لأي دولة الخروج عن طاعة القوى الكبرى، وأثبتت أن إرادة الشعوب أقوى من الشيطانين الكبيرَيْن، أي الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، اللذين حاولا شقّ الخلاف بين السنّة والشيعة وبين الإثنيّات المختلفة من أكرادٍ وتركمان وغيرهما»[٨].

٢- بإمكان التغيير وتحقيق الانتصار.

٣- ويؤسس أصلاً من أصوله عبر التمييز بين القوّة والهيبة فيولي أهمية للهيبة. أمريكا مثلاً قوية ليس في ذلك ريب، إلا أن هيبتها أكبر من قوتها، وهي تحقق بهذه الهيبة أكثر مما تحقق بالقوة نفسها، والمطلوب خمينياً وعي ذلك، والتركيز على كسر الهيبة أكثر من مواجهة القوة.

٤ـ يقول التحليل الخمينيّ أيضاً بقوّة اسمها «قوّة الضعفاء» قادرة على خلخلة بنى قوّة الأقوياء، عبر النفوذ من ثغراتها وما أكثرها. وهذا هو الخيار الأكثر جدوى في أوضاع العالم الإسلامي ومجمل الرقعة الموسومة بالعالم الثالث.

٥ـ غير أن لذلك كله شروطه التي تنطلق من تحليل يفيد أن فاعليّة الإنسان المسلم ـ بل أي إنسان ـ مكبّلة بالشلل الروحي والمعنوي، ومقموعة بعقدة الخُواف أو الخوف المضخّم. وأول منطلقَين على الطريق تحرير الإنسان روحيّاً ومعنوياً ثم تطهيره من عقدة الخُواف، ثم تتوالى العناصر الباقية لكي يأخذ كل واحد منها موقعه في منظومة الفكر الخمينيّ.

ركود الطاقة الروحية

ينظر الإمام الخمينيّ في زاوية هذا التحليل، إلى أنّ المشكلة الأساسية للشعوب تكمن أولاً في ركود طاقاتها الإنسانية والروحية. لذلك فإن إرادتها مكبّلة بفعل قيود السلطات المحلية وثقافات الغرب المنحرفة (التغريب)، وأن حواجز الخوف والتهيّب من الأنظمة المحلية والقوى الكبرى تشلّها عن الحركة، بل وحتى مجرد التفكير بتغيير أوضاعها؛ بمعنى أن افتقاد أو ركود الطاقة الإنسانية والروحية يلعب في الفكر النهضوي للإمام دوراً معادلاً لما أطلق عليه المرحوم مالك بن نبي: «القابلية للاستعمار»في سلسلة تحليلاته عن المشكلات الحضارية للمجتمعات الإسلامية.

مقولات الفكر النهضوي الخمينيّ أكّدت كثيراً وطوال ثلاثة عقود متوالية على هاتين النقطتين تحليلاً وكشفاً لهما. وفي مقابل ذلك تحركت نهضة الإمام لمعالجة هاتين النقطتين من خلال حلّين يستهدف الأول إعادة بناء الإنسان معنوياً وإنسانياً، وذلك إزاء الطاقة المهدورة، فيما يستهدف الثاني بعث العزم في إرادة التغيير والحركة عبر كسر حاجز الخوف.

والملاحظ أن ثمة جدلاً واضحاً (علاقة ترابط) بين التشخيصَيْن والحلَّين. فالإنسان الخالي من الطاقة الروحية والمعنوية لا يستطيع أن يُعمل إرادته في التغيير والحركة. وبذلك سيكون أرضاً خصبة لتلقّي حاجز الخوف، حيث تنمو لديه وتكبر عقدة الخوف بشكل مضخّم، وتستحيل في حساب إرادته أية حركة أو حتى مجرّد النية في التغيير.

وبالعكس، فإن الإنسان أو الشعب الذي تتدافع داخله القوّة المعنوية والطاقة الروحية والإنسانية، فإن زخمها لابدّ أن يحرّر إرادته من قيود الخوف الوهمي المضخم.

لذلك وجدنا أن مقولة هذا التحليل تمثل في فكر الإمام النهضوي خطاباً مركزياً، حيث تُشيّد أسسه على اكتشاف هاتين العقدتَين المعيقتين الحركة والنهضة والتوفر على معالجة نظرية ـ عملية لهما.

من هنا نرى أن نصوص النهضة تفيض في الكشف عن هذه المعاني، وهي مكثفة في حمل هذه الدلالات. ففي أهمية الطاقة الإنسانية وقيمتها يواجهنا نصّ خمينيّ: «انهم كانوا يخشون الطاقة الإنسانية. لقد جربوا ـ في التجارب السابقة ـ أنه ربما وقف إنسان واحد أمامهم ومنعهم من إهدار مصالح الشعب. ولذلك فإن تخطيط الأجانب الذين يريدون استغلالنا، هو أن لا يوجد إنسان».

في نص آخر يطالعنا سماحته بالقول: «من أعظم الخيانات أن يجعلوا طاقتنا الإنسانية متخلفة، ويحولوا دون إصلاحها ونموها». وفي المقابل يضيف الإمام، فإن: «من أعظم الخدمات أن يسمحوا لطاقتنا الإنسانية بالتكامل والنمو».

من هذه الزاوية بالذات تتمثل مهمة الإسلام، كما يقول الإمام في أنه «يربي الإنسان ليكون إنساناً في جميع الحالات». لذلك انصبّت جهود الأنظمة المحلية والثقافات الغربية على تدمير الإنسان وتفريغه من الداخل، لجعله مشلول الإرادة، مسكوناً بالقلق والخوف والعجز، وبالتالي مذعناً مستسلماً لإرادتهم ومناهجهم وسياستهم.

وعليه، يكون الإنسان في نصوص النهضة الخمينية، وكما يشير لذلك الإمام مكرراً، هو مركز الهزيمة أو النصر. الإنسان الصالح العامر بالطاقة المعنوية والروحية قادر على تغيير العالم بأجمعه. هذه الحقيقة بقدر ما جسّدها الإمام في وجوده المبارك، وبقدر ما تجسدت في وجود الصالحين من الأسلاف، فإن سماحته عبّر عنها بقوله: «يمكن لإنسان صالح واحد أن يربي عالماً بأكمله. ويمكن أن يجرّ إنسان فاسد طالح، العالم إلى الفساد».

التبعية الروحية

في ضوء ما سلف يقرر الإمام أن «من الممكن القضاء على التبعية العسكرية خلال شهر أو بضعة أشهر. وهكذا فإن التبعية الاقتصادية يمكن تلافيها. إلا أن القضاء على التبعية الروحية والإنسانية صعب جداً» لاحظوا دقّة التعبير، وأغلب الظن أننا لم نلتق أبداً في أي تحليل لمفكر أو مثقف أو رائد للنهضة والإصلاح بمصطلح «التبعية الروحية والإنسانية».

وبذلك يدخل المصطلح في جملة الإبداعات التي يختص بها الفكر النهضوي للإمام الخمينيّ.

هذا عن العقدة الأولى التي تقف عقبة كَأْداء في حركة التغيير والنهوض. وسبيل تجاوزها أن يعمر وجود الإنسان وحياة الشعب بالطاقة الروحية ويحيا من خلالها وتتأكد ذاته الإنسانية بها.

عقدة الخوف المضخّم

أما بالنسبة إلى العقدة الثانية، أي عقدة الخوف المضخّم، وهي الحالة التي يصطلح عليها علم النفس بـ «الخُواف» التي تنتج بالنسبة إلى الشعوب من الإرهاب المنهجي المبرمج، فأمامنا النص الآتي المثقل بالدلالات والذي أدلى به الإمام للطلاب السائرين على نهجه بعد احتلالهم السفارة الأمريكية في طهران، حيث قال سماحته: «من الخطط التي مارستها القوى الكبرى، وتابعتها الدول الصغيرة في ذلك، هي إخافة الشعوب للوصول إلى مآربها. فلقد شهدتم شائعات السافاك في عهد غصب السلطة من قبل محمد رضا المخلوع، حتى كانت كل عائلة تظن بأنها إذا تفوهت بكلمة واحدة عن الشاه فستعاقب على ذلك. وأشاعوا أن السافاك متواجد في كل مكان».

الطريق الأفضل لتجاوز عقدة «الخُواف» وإلغاء مفعولها، يتمثل كما يحدده الإمام الراحل، بإعادة بناء طاقة الشعب الروحية والمعنوية، ثم دفع الشعب في مواجهة شاملة ضد النظام لإسقاط هيبته، وتجاوز حالة «الصنمية أو الوثنية» التي ترمز إليها. يشير الإمام لذلك بقوله: «إذا أرادت الشعوب التصدي لحكومة (ظالمة) أو قوة كبرى، فيجب عليها أن تحطم الأوثان، تحطم أولئك «الظُّلام» الذين تصدروا الزعامة».

تأسيساً على ذلك نجد الإمام يختزل القيم المتعددة في نهضة الشعب الإيراني، ويعود بها، على هذا الصعيد، إلى قيمة واحدة هي الأصل الذي تتفرع منه القيم الأخرى. يقول سماحته في التعبير عن هذه القيمة: «المهم أننا نملك شعباً واعياً حطم الخوف وأزاله. وإنه اليوم لا يخشى شيئاً، بينما كان يخشى في العهد البائد شرطياً. إن هذا الشعب استطاع بصرخاته العالية أن يحطم القوى ويطيح بالطاغوت الحاكم في إيران بعد أن أبعد الخوف عنه».

نخلص في نهاية المطاف إلى أن التحليل الخمينيّ لمشكلة النهضة وانبثاق حركة التغيير نحو الإسلام تكمن - على صعيد الموضوع الذي نتناوله - في استلاب الإنسان والشعب وفراغهما أو ركود طاقتهما الروحية والمعنوية، ووقوعهما في الخطوة الثانية ضحية عقدة

«الخُواف» أي الخوف المضخّم. لذلك لا سبيل أمام الإنسان المسلم والشعوب المسلمة سوى بناء طاقاتهما الروحية وتجاوز عقدة الخوف المضخّم.

هذا هو جوهر الخطاب النهضوي وأساس المقولة التغييرية في فكر الإمام على صعيد إحياء الشعوب لذاتها وابتعاثها لهويتها، لتتحرك في مواجهة الاستبداد الداخلي والاستكبار الخارجي، ولكي تنطلق على قاعدة الاستقلال نحو البناء، بناء الذات والمجتمع والمستقبل.

كسر الهيبة

في حديث لقائد النهضة الراحل مع «**الطلاّب السائرين على نهج الإمام**» ـ وهم الطلبة الجامعيون الذين ارتبط اسمهم باحتلال السفارة الأمريكية بطهران ـ أعاد سماحته تأكيد فلسفة النهضة من خلال تجاوز حاجز الخوف، بل ارتقى بقيمة الإنجاز الإسلامي المعاصر إلى مستوى وجود شعب متحرّر من عقدة الخوف واعٍ لمسؤولياته، فقال: «المهم أننا نملك شعباً واعياً حطم الخوف وأزاله من الوجود، وإنه اليوم لا يخشى شيئاً، بينما كان يخشى في العهد البائد شرطياً. إن هذا الشعب استطاع بصرخاته العالية أن يحطّم الطاغوت الحاكم في إيران ويطيح به، بعد أن أبعد عنه الخوف»[٩].

ما ينبغي الانتباه إليه على نحوٍ دقيق أن الإمام الخمينيّ يؤمن بأن عناصر التحرّر في كل شعب كامنة فيه، بيد أنها قد لا تظهر وتحتجب في بعض الفترات الزمنية نتيجة الخوف والاضطهاد والانهيار المعنوي الناشئ عنهما، لكن على أهل النهضات ورجالها وقادة التغيير أن لا يُوجموا إذا مرّت الشعوب بركود مؤقت. فالنهوض والجمود يخضعان لسنّة الإدبار والإقبال بحسب توافر شروطهما الموضوعية. على سبيل المثال كان بمقدور الاتحاد السوفيتي السابق أن يحتل بآلته العسكرية الثقيلة بلداً مسلماً كأفغانستان، وهذا ما حصل، بيد أن آلة السيطرة والقمع لم تستطع أن تقتلع إمكانات النهوض النفسية الكامنة في الشعب الأفغاني المسلم، بل كان بحاجة إلى مفتاح يحرّض هذه الإمكانات ويفجرها، ويحوّل حالة الاتقاد الباطن إلى اشتعال ظاهر وبركان يبث الجهاد والمقاومة في كل الأرجاء.

هنا يأتي دور العمليات التضحوية والفدائية الاستشهادية التي يصفها الإمام بقوله: «قيمة الأعمال الفدائية التي يقوم بها الشعب الأفغاني تتمثّل بتحطيمه الصنم الذي صنعوه

للأفغانيين، صنم التخويف الذي يلوّح بالموت لكل من ينبس ببنت شفة ضدّ السوفييت»(١٠).

عن أمريكا يطالعنا نص جديد يميز فيه الإمام على نحو دقيق بين حدود القوّة الاستكبارية وفضاء هيبتها، فيحرك عبر هذا التمييز الإرادة الإسلامية المتحررة ويحرّضها ضد القوة المتدثرة بالهيبة: «ينبغي للمسلمين أن لا يهابوا الضجيج والطبول الفارغة والدعايات المغرضة، إذ إن قصور الاستكبار العالمي وقدراته العسكرية والسياسية أشبه ببيت العنكبوت، هش سهل التمزّق». على ضوء ذلك قدّم الإمام معطيات واسعة تأتي كثمار ونتائج لتحرير إرادة الإنسان ثم قدرتها على منازلة مرتكزات القوة الأمريكية، بعد إقصاء هيبتها من النفوس والعقول والأرض.

في إطار هذا الفهم نستعيد حادث احتلال السفارة الأمريكية في طهران، إذ لا تعنينا الآن دلالته السياسية وملابساته الأخرى، وإنما تكمن أهميته عبر قراءة مدلولاته من خلال التمييز الذي يقيمه الإمام بين القوة والهيبة، وكيف أن ضرب الثانية يعدّ خطوة لا محيد عنها لإعادة التوازن المفقود في معادلة المسلمين ـ الغرب. لذلك كله كانت المنهجية الخمينية في التحريك والمواجهة تعتمد أساساً قبل كل شيء، على قاعدة ضرب هيبة الولايات المتحدة في التكوينات النفسية والشعورية للشعوب، من خلال الطَرق العنيف على مرتكزات مختارة بعناية من مراكز قوتها تتكثّف فيها دلالات الزهو والهيبة، حيث يقود ضرب هذه المرتكزات إلى انفعالات واسعة في المركز الأمريكي، نفسه، وأصداء عميقة في الوسطَيْن السياسي والشعبي.

في هذا السياق تندرج واقعة احتلال السفارة الأمريكية في طهران، وتفجير السفارة الأمريكية في لبنان، وضرب مقرات مشاة البحرية (المارينز)، وقضية ماكفارلين وقصة الاتصال الأمريكي الفاشل بطهران منتصف الثمانينات.

أما على نطاق العالم الإسلامي فيمكن تقديم تجربة حزب الله في لبنان ووقائع الانتفاضة الفلسطينية الأولى والثانية وما رافقها من عمليات استشهادية، بوصفهما من أفضل النماذج التي استجابت لمبدأ المواجهة من ضربات متوالية وعنيفة على مواقع الهيبة لخلخلة القوة وإعادة التوازن المفقود على الأرض بين المستضعفين والمستكبرين. على أن الإمام بقي متمسكاً بهذا النهج لاستيعاب تطورات الأشهر الأخيرة في الحرب العراقية ـ

الإيرانية عندما أطلّت بوادر التدويل برأسـها من خلال استدعاء بعض الأنظمة الإقليمية لمظلة الحماية الأمريكية، إذ كان رأيه، بالنص، في اجتماع للقيادة العسكرية ـ الإيرانية: لو كنت مكانكم لضربت أول سفينة أمريكية تدخل المنطقة. كان الإمام يفكّر بتوجيه صفعة عنيفة لطلائع القوة الأمريكية في المنطقة، ولمّا لم يحصل ذلك لأسباب لسنا بصددها، بادرت أمريكا إلى استخدام المبدأ نفسه، من خلال التصدي العنيف والشرس لبعض مرتكزات الوجود الإيراني الاقتصادية والعسكرية وأخيراً المدنية عبر إسقاط طائرة الايرباص، مما كان له أثره البليغ مع عوامل أخرى في تحديد النهاية التي انتهت بها الحرب فعلاً.

٢ـ جدلية الداخل/الخارج

يعيش الإنسان في العالم الإسلامي محنة مزدوجة بين استبداد الأنظمة وقمعها وضغط القوى الكبرى ونهبها وطغيانها، خاصة أمريكا وركيزتها «إسرائيل» التي تهدد بالمزيد في ظل الاستخذاء الرسمي وتواصل الانهيار الداخلي. هذه بديهة لا مجال للشك فيها.

ما العمل؟ ومن أين ينبغي أن تنطلق حركة التغيير، من مواجهة الأنظمة أم مواجهة القوى الغربية وتل أبيب؟ يطرح الفكر الخمينيّ وجهَي العُملة معاً، ويواجهنا تحليل الإمام بأن الإنسان في العالم الإسلامي محاصر من الجانبَين، وأنّ عملية التغيير تواجه التناقض الداخلي مع الأنظمة في الداخل والتناقض الخارجي مع قوى السيطرة الدولية والتحديات الصهيونية من الخارج، ومن ثم لا مجال لكسر هذا الحصار وإطلاق فعل التغيير وتحريره من التعطيل إلاّ بالمبادرة إلى حل هذين التناقضين الأساسيين.

ولهذا يقدم الفكر الخمينيّ على هذا الصعيد جملة من المبادئ، هي:

١ـ ينبغي للشعوب أن تحل تناقضها الداخلي مع الأنظمة لتصل إلى حدّ أدنى من التوافق يسمح لتحشيد الطاقات ضدّ التحديات الخارجية.

٢ـ إذا لم تستجب الأنظمة للشعوب وهي في الأغلب لا تستجيب فلا يبقى أمام الشعوب إلا أن تخوض المواجهة مع الداخل أولاً، حتّى إذا ما تحررت من التناقض الداخلي بات بمقدورها أن تتجه صوب التناقض الخارجي.

٣ـ لا معنى للحديث عن مواجهة الخارج منطقياً، ولا يمكن ذلك عملياً وموضوعياً،

والشعوب مكبّلة داخلياً بقمع الأنظمة وبطشها، ومن ثم تتقدم مشكلة الأنظمة على مشكلة الغرب السياسي وتل أبيب على مستوى العمل، وإن كان ينبغي أن لا يغيب الخطر الأمريكي والإسرائيلي عن وعي المسلمين حتى وهم يخوضون المواجهة الداخلية، سواء أخذنا بنظرية النيابة أو التبعية أو المركز والأطراف أو أي نظرية أخرى في تحليل وضع هذه الأنظمة.

٤ـ بقدر ما يتعلّق الأمر بإيران كنموذج عملي على فاعلية فكر الإمام في النهضة، يلحظ أنه لم يدخل في مواجهة مع نظام الشاه من أول لحظة، بل جرّب خيار الإصلاح الداخلي للسلطة عبر النصيحة والوعظ وما سوى ذلك على أعلى مستوى، مجمّداً ـ مؤقتاً ـ لوازم نظريته في ولاية الفقيه وما تمليه من عدم مشروعية نظام الشاه، حتى إذا استنفد هذا الخيار طاقاته انتقل إلى خيارات أقوى في الضغط على النظام، قبل أن يصل معه إلى خيار اللاعودة والمواجهة الشاملة بعد أن وصل النظام نفسه إلى القطيعة الكاملة مع شعبه، فكان لابدّ من تفجير التناقضات الداخلية للسلطة ضدّ الشعب تفجيراً جذرياً يتجاوز خيارات المصالحة وأنصاف الحلول ومبادرات الإصلاح التي لم تعد ذات جدوى. وهكذا أصبح هدف النهضة داخلياً هو إسقاط النظام واستئصال مرتكزاته من الجذور.

الفقرة الأخيرة هذه تضعنا أمام مبدأ مهم جداً في العمل التغييري، فليس المطلوب، بدءاً ودائماً، الدخول في مواجهة مع أنظمة الداخل إذا كان في الإمكان تحقيق معايشة بين الشعب والسلطة، تضمن مديات الحدّ الأدنى في عمل الداخل وتسمح بمواجهة التحديات الخارجية، لاسيما الأمريكي والصهيوني، ومن ثم فإن تغيير الأنظمة الداخلية لا يعد، موضوعياً، وعلى صعيد الوجود الخارجي، مبدأ حتمياً مطلقاً لابدّ منه مادامت التناقضات الداخلية، خاصة تناقض السلطة / الشعب لم يبلغ ذروته القصوى، وإن كان كذلك نظرياً، إذ لا مكان لمشروعية هذه الأنظمة على ضوء منظومة الفكر السياسي للإمام الخمينيّ وخاصة نظرية ولاية الفقيه.

بعد هذا الاختزال الذي نرجو أن لا يكون مخلاً ننتقل إلى النصوص، ونفتتحها بنص مبكر سعى فيه الإمام إلى تدارس مشكلات المسلمين مع ممثليهم ممن حضر إلى طهران في إحدى المؤتمرات الفريدة التي لم تتكرّر بعدئذٍ، من حيث مستوى الحضور ونوعيته. ففي مؤتمر القدس الذي عقد بطهران في آب / ١٩٨٠، تحدث الإمام إلى ضيوفه منبّهاً إلى

أنه: «ينبغي أن نفكر في جذور المشكلات التي تعمّ المسلمين ونجد لها الحلول اللازمة»[١١].

ثم راح يثير بين أيديهم الأسئلة الصريحة التالية: «لماذا ظل المسلمون في أنحاء العالم يرزحون تحت سطوة الحكومات والقوى الكبرى؟ ما هو السبيل إلى حل موضوعي لهذه المشكلة؟ أين يكمن سرّ قوة المسلمين للتغلب على هذه المشكلات لتتحرر من ثمَّ القدس وأفغانستان وسائر بلاد المسلمين؟»[١٢].

عند ما ينتقل إلى الجواب لا يُخفي الإمام انحيازه إلى الشعوب، بل تبرئتها بما تصمه به تحليلات النخبة على اختلاف مشاربها، حتى الدينية منها، من أوصاف ترميها بالجهل والغيبية واللاعقلانية لتبرئة ذمتها وتخليص نفسها من المسؤولية. المشكلة بنظر الإمام تقع خارج دائرة الشعوب: «تكمن مشكلة المسلمين الأساسية في الحكومات المسيطرة على مقدراتهم. إنها الحكومات التي أدت بالمسلمين إلى هذا الوضع الذي هم عليه الآن. إن مشكلة المسلمين لا تكمن في الشعوب، فهذه الأخيرة قادرة على حل مشاكلها بفطرتها الذاتية، بل هي تكمن بالحكومات المتسلّطة على رقابهم»[١٣].

ما الحل؟ وكيف تتجاوز الشعوب مشكلة الأنظمة، أبالمواجهة أم بغيرها؟ يقول الإمام في حديثه إلى المؤتمر نفسه: «إذا عادت الحكومات مع الشعوب إلى الإسلام الأول فبها، وإلا فإنه يتوجب على الشعوب أن تفصل مصيرها عن حكوماتها... إن المشكلة لا تنحل إلا بإزاحة هؤلاء»[١٤].

هذا من حيث المبدأ النظري، أما من حيث العمل فدعونا نقف هنيهة مع النموذج الإيراني، وكيف سار الإمام في العلاقة مع النظام الملكي، من النصيحة والإصلاح إلى التغيير الانقلابي الشامل، بعد أن بلغت تناقضاته طريق اللاعودة والقطيعة الكاملة مع الشعب.

الثنائيات المتناحرة وتناقضات الداخل

عمل نظام الشاه على غرز الثنائيات المصطنعة في جسم المجتمع وتفكيكه على شكل توزيعات متناقضة متباينة تقوم على التضاد والتناحر ونفي بعضها بعضا، وذلك أسوة ببقية الأنظمة التابعة في عالمنا الإسلامي التي جاءت إلى السلطة إثر مرحلة سايكس- بيكو.

وربّما كانت أبرز الثنائيات المصطنعة التي عطّلت إرادة الأمة وكرّست الأوضاع الرسمية للأنظمة التابعة، بل كانت بمنزلة عوامل حيوية ساهمت في مركزة أوضاع السلطة وشلّ الفاعلية الخصبة للمجتمعات، هي الثنائيات الآتية:

أولاً: الجيش / الشعب.

ثانياً: المثقفون / الحوزويون.

ثالثاً: الأغنياء / الفقراء.

رابعاً: السلطة / الشعب.

خامساً: الإثنية أو الانتماء المديني ضدّ الإثنيات والمدن الأخرى.

هذه الأشكال هي من الثوابت المشتركة التي يمكن أن نلحظها في المجتمعات الإسلامية كافة. وفي الوقت نفسه بمقدور التحليل النظري أن يسجل إضافات لثنائيات تناحرية أخرى يشهدها كل مجتمع على نحو خاص تأتي بالإضافة إلى ما هو مشترك بينها، ففي إيران مثلاً أشاع الشاه تناقضية الفرس / العرب، وفي إطار النسيج الاجتماعي فضّل العنصر الفارسي على بقية القوميات، رغم أن في إيران ست قوميات أساسية وأن العنصر التركي فيها يفوق عددياً العنصر الفارسي. وكتناقضية تمزق الوحدة المذهبية التي تنتظم انتماء الأغلبية الاجتماعية، حيث شجّع النظام نمو وازدهار الحركة البهائية كمعادل موضوعي للتشيع!

بالنسبة إلى نموذج المجتمع الإيراني، الذي كان طوال عقود التبعية ضحية هذه الاستقطابات المصطنعة وصريع فعلها التناقضيّ المدمّر الذي أسست له السلطة التابعة، نحتاج إلى بعض الإيضاحات على مستوى بعض الثنائيات.

فإذا كانت ثنائية الجيش / الشعب راسخة في وعي أبناء العالم الإسلامي وهي كذلك بالنسبة إلى الشعب الإيراني، فمن المهم أن نشير إلى أن الوعاء العام لثقافة إيران يقوم على أساس الإسلام، وفي البلد قدم راسخة لحوزة علمية ذات حضور تاريخي استطاعت أن تقود العمل الثقافي خلال عقود مديدة. بيد أن تمحور الجهد الثقافي حول الحوزة لا يعني نفي الجهود الثقافية من خارجها، ولكن النظام أسس لعلاقة النفي والقطيعة تحت رعاية الغرب من خلال نخبة متغربة صُنعت على عينيه وجُعلت في مقابل الحوزة، وبالنهاية في مقابل المجتمع نفسه.

على أساس هذه الثنائية وفي صعيد توالداتها ترسخت علامة الانفصال ونمت القطيعة بين المثقف ورمزه الطالب الجامعي، وبين الحوزوي الذي يرمز لأصالة ثقافة المجتمع ويؤشر لتأريخيتها.

والعجيب الذي يبعث على الدهشة أن مثقفي النخبة لم يكونوا في علاقة نفي مع الحوزة وحدها فحسب، بل هم منفيون اجتماعياً باغترابهم الاجتماعي.

هذا النمط من التجزئة دمّر البنية المنسجمة المتنوعة بغير تناقض للمجتمع الإيراني، لذلك انصبّت جهود الإمام الراحل على معالجتها في سياق مشروعه لوحدة المجتمع. من الملاحظات أيضاً أن التجزئة المنبسطة في ثنائية الأغنياء/الفقراء لم تكن من طراز الثنائيات الطبقية فحسب، إنما تغلغلت في عمق العلائق الاجتماعية وأخذت تعيد صياغة البنية الاجتماعية على نحو آخر.

طهران العاصمة مثلاً ومعها كل المدن الكبيرة انقسمت إلى شمال الأغنياء وجنوب الفقراء، وأضحى الفارق شاسعاً في كل شيء بين الشمال والجنوب.

المراكز الثقافية، المراكز الخدمية والترفيهية، رياض الأطفال، الحدائق العامة، السينما، المدارس، المستشفيات، الشوارع، الأبنية، درجة النظافة، فخامة المحلات التجارية، الأسواق، لهجة التحدّث وطبيعة الأداء الاجتماعي كلها، وغيرها كثير، عادت لتتموضع على أساس الانفصال بين أغنياء الشمال وفقراء الجنوب، على طريقة الثنائيات المتناحرة التي ينفي بعضها بعضاً، وقد تنامى النفي - وهو شكل خطير من أشكال التجزئة - على أسس تنظيرية وثقافية خطيرة ساهمت بشكل مهم مع العوامل الأخرى، في الدفع نحو الانفجار الثوري. أخيراً نلحظ أن كافة أشكال التجزئة وسياقاتها الآنفة، تعود في نهاية المطاف إلى تكريس قوة السلطة ضدّ الشعب، وفصل بعضها عن بعض، حتى نستطيع القول إنَّ أمّ الثنائيات التجزيئية ومركزها تمثلت في السلطة ضدّ الشعب.

غني عن القول أن تراكم آثار الثنائيات التجزيئية الآنفة لن يُمكّن من حلها سلمياً خصوصاً بعد أن تجمعت في ثنائية السلطة ضد الشعب، فلا وعظ الإمام الخمينيّ للشاه وبِطانته قد نفع، ولا أفادت إرشاداته المتوالية طوال الفترة التي سبقت عملية التغيير الشامل.

كذلك لم يكن الحل ممكناً من الداخل من خلال الاندماج في بنية السلطة وتصحيح أوضاعها بما يضمن نزع فتيل الانفجار والقضاء على الثنائيات المصطنعة، فنظام الشاه لم يكن ليسمح لأحد بأن يخترق منظومته السلطوية، وبالتالي لم يسمح بتصحيح العلاقة مع الشعب بل عمد بدلاً من ذلك إلى القمع والإرهاب والقتل ومصادرة الصوت الآخر.

التفجير أم الاستيعاب

لم يكن الحل ممكناً إذاً إلاّ بالتغيير النوعي، من خلال تفجير البنية السياسية التي يقوم عليها النظام نفسه، والتي تحتضن الثنائيات المصطنعة، والقضاء على الأرض التي تنمو عليها، لإعادة اللحمة إلى المجتمع من خلال الوحدة التي تضم المتنوعات وتطرد التناقضات والصراعات.

لذلك تحرك الإمام نحو تفجير وضع السلطة نفسها (مركز التجزئة والخلاف) وقد حرص على الخطوات التالية في طريق تنفيذ هذا الهدف:

أولاً: يدرك الإمام بثاقب وعيه أن السلطة لم تكن مركزاً للتجزئة ولم ينصب جهدها على اصطناع الثنائيات المتناحرة، إلا لكونها أداة للغرب وتابعة لأمريكا. لذلك ارتكز مشروعه الوحدوي على وعي هذه النقطة ومعالجتها بتدمير السلطة المحلية (نظام الشاه) وقطع التبعية للخارج، للتلازم الضروري القائم بين العملَين، وإلا فإن إفناء السلطة المحلية لا يقضي - مع الإبقاء على التبعية - على عوامل التجزئة والثنائيات المتناحرة.

ثانياً: في الوقت الذي بقيت فيه السلطة المحلية هدفاً للإمام فإن جهوده لم تقتصر عليها، بل تحرك في جهد مواز نحو السلطة وثنائياتها معاً. فعالج - والسلطة لم تسقط بعد - قضية إعادة الوحدة بين المثقف الجامعي والعالم الحوزوي، وتحرك في خط مواز آخر للإخاء بين الجيش والشعب، وبقدر ما استطاع بين الأغنياء والفقراء، وكان كلما اقترب نحو الأمام خطوة في هذا الاتجاه، ضعّف السلطة ونزع أسلحتها الواحد تلو الآخر.

وفي اللحظة التي انهارت فيها السلطة كانت الثنائيات المصطنعة مستعدة للتحرك بالاتجاه الجديد، خلا استثناءات وبقايا قليلة.

ثالثاً: لم يلغ الإمام الخمينيّ التنوع، بل رام أن يطهر المجتمع من الاستقطابات والثنائيات التجزيئية وعلاقات النفي والتناحر القائمة فيه. فالجيش ضرورة ولكن في غير فصام مع الشعب، ودور المثقف مطلوب ولكن بغير قطيعة مع الأصالة الثقافية، والتكنوقراط (ذوو الاختصاص) حاجة لا يمكن الاستغناء عنها ولكن في غير قطيعة بين العلم والدين.

والأغنياء موجودون في كل مجتمع، ولكن يفترض أن يكون وجودهم بغير مركب طبقي يطوي في داخله ثقافة خاصة منفصلة وتكوين اجتماعي متباين مع البناء الاجتماعي العام.

ومـا يُلحظ من رواسب حـالة التـجـزئة والثنائيـات المصطنعـة إنما هي أمـور لا تملك المشـروعيـة في خط الإمام، ولا تمتّ إلى خط الثورة الإسـلامية بصلة، ولا إلى القيم المُرادة للمجتمع الجديد، والخط كما نعلم هو المعيار وهو الحاكم على الممارسة وليس العكس.

خـلاصــة الكلام في منهج الإمــام لإعـادة المجـتـمـع الإيراني إلى خط الوحـدة، أنه دمّـر السلطة التي هي مـركز التـجـزئة والتناحـر، بوصـفـهـا المرجـعية الأخـيرة التي تحـتمي في إطارها كل خطوط التجزئة والثنائيات المصطنعة. ثم قطع مع الخـارج، مع الغـرب وأمريكا التي كـان النظام يدين لهـا بالتبـعـية، مـع تحـصّن بمفـهـوم الاسـتـقـلال الكامل عن الشـرق والغرب للحذر من الوقوع في تبعية بديلة عن التبعية للغرب.

وفي الداخل أراد للمـجـتـمـع أن يتحـرك باتجـاه المؤاخـاة وفك الثنائيـات والقـضـاء على عـلاقـات النفـي والتناحـر. عن أخـوّة الجيش مـع الشـعب فـي مـسـار العـلاقـة الجـديدة، يقـول الإمـام: «أسـأل الله أن يوحّد بينكم أنتم أبناء القـوات المسلحـة، وبينكم وبين الشـعب أكثـر من أي وقت مضـى».

وفي نص طويل نسـبياً يتحدث الإمام عن خلفية العـلاقة التجزيئية بين المثقفين وعلماء الدين، ويطالب بتوجـيـهـهـا نحـو سـيـاق آخـر، فـيـقـول رحـمـه الله: «إني أحذّر علمـاء الدين المحـتـرمين في أي مكان كـانوا، من أن الشـيـاطين قـد يبـدءون ببث الدعـايات ضـدّ الشـبـاب الجـامـعي وغيرهـم. إن على علمـاء الدين أن يعلمـوا أن الواجب يدعـو اليوم بأن تتحـد جمـيـع طبقات الشـعب ضـدّ القـوى الشـيطانية، لأن مخطط الطامـعين وعمـلائهم في عهـد الطاغوت كان يهدف إلى الفصل بـين هـاتين الفئتين، وقـد نجـح في مـسـعـاه مع الأسـف ممـا أدى إلى جرّ البلاد إلى الضـيـاع. إنهم يزمـعون تنفيذ هذا المخطط مـرة أخرى، وإن أية غـفلة ولو صـغيرة سـوف تؤدي بنـا إلى الضـيـاع، إني آمل أن لا تـغفل فـئات الشـعب وخـاصـة هـاتين الطبـقـتين المحـتـرمـتين عن المؤامـرات والدسـائس، وأن تعـمل على إحـبـاط مـخططات الأعـداء بوحـدة الكلمة».

هذه هي الخطوط النظرية في مشروع الوحدة الخمينية وفي طبيعة التحليل الذي يقدمه للتجزئة على الصعيد الاجتماعي. ونجاح المشروع يتوقف على الممارسة العملية وما يحققه التطبيق من إنجازات واقـعية، والخط في نهاية المطاف حاكم على التجربة العملية وليس العكس. والوحدة خارج الثنائيات ليست أمنية بل هي بصيرة نظرية ومثابرة سلوكية تبرز القدوة والنموذج، وإلا يتحول كل شيء إلى شعار يسقط قيمة المشاريع والأفكار.

٣ـ عقدة الحقارة ومركّب النقص

لقد كانت واحدة من كبريات أسس الحضور الغربي في معركة النهضة، هي غرسه لعقدة الحقارة على المستوى النفسي والشعوري في العالم الإسلامي، أو ما يطلق عليها بعقدة الخواجة أو عقدة الشعور بالحقارة والإحساس بالدونية إزاء الآخر، عززتها عوامل داخلية وقوّاها طول الأمد بمحنة التخلف الضارب بشعابه في كل شيء تقريباً.

العقدة هذه لم تبقَ في إطار الشعور النفسي والإدراكي وإنما كان لها أثرها في الوعي الفكري وفي السلوك الاجتماعي أيضا.

بمقتضى هذه العقدة عاشت الشعوب الإسلامية خلال العقود الأخيرة وهي تشعر بأزمة إزاء ذاتها، وتحس بالضعف والعجز والاستلاب أمام الغرب. لقد أدت العقدة هذه إلى أن يقعد المسلمون أو جلّهم لانتظار كل شيء من الغرب، وباتوا في شكّ ليس في قدرتهم وحقهم في الحياة وفي مواقع الحضارة العالمية فحسب، وإنما في حقّهم بوجودهم، وبأن يحققوا ذاتهم من خلال إسلامهم!

في إطار هذه العقدة وفي ظل أجوائها وما أنبتته من أفكار، وأشاعته من مفاهيم ذابت الكثير من القدرات وتلاشت، وعُطّلت ممكنات الحركة، وانغرست في المقابل، الأنظمة السياسية والاتجاهات الفكرية التغريبية التي أوصلت المسيرة الغربية إلى الغايات التي تنشدها، حتى أصبح المسلمون ـ كما ذكرنا آنفاً ـ في شك من كل شيء حتى من وجودهم ومن حقّهم في هذا الوجود!

العقدة في نصوص الإمام

القول النهضوي للإمام الخمينيّ حلل العقدة في سياقها التأسيسي وفي مراحل نموها وصعودها تاريخياً وصولاً إلى الأوضاع الراهنة في العالم الإسلامي.

لدينا من نصوص الإمام الراحل ومواقفه وفرة كافية لمتابعة الظاهرة (عقدة الخواجة أو عقدة الشعور بالحقارة) وما يقترحه سماحته من حلول لتجاوزها، وفيما إذا كانت الشعوب المسلمة عاجزة حقاً عن تحقيق ذاتها وتحقيق تقدمها في إطار مشروعها الذاتي كالأمم الأوروبية أو إنها تعيش وهم العجز فقط؟

يواجهنا ابتداءً نص خمينيّ في المقصود من عقدة الخواجة يقول فيه الإمام: «لقد نسي (المسلمون) الشرقيون مفاخرهم كلها ودفنوها ووضعوا الآخرين مكانها». ثم يضيف

رحمه الله واصفاً الحالة: «كل هذه ظلمات والطاغوت هو الذي نقلنا من النور إليها، الطواغيت في العصور الأخيرة وفي زماننا أشعلوا هذه الفتن الغربية فنسبوا كل شيء إلى الغرب.. نقلوا إلينا كل موضوع من الغرب. وحتى جامعتنا في ذلك الزمان (زمان الشاه بالنسبة إلى إيران) كانت جامعات غربية. ثقافتنا واقتصادنا كانا غربيَّين لقد نسينا أنفسنا حقاً وأجلسنا مخلوقاً غربياً في مكاننا!».

بعد أن يعطي هذا النص الخمينيّ للفكرة وضوحها ينتقل الإمام على صعيد البيان إلى مثال طبيعي يقول فيه: «أتذكر أن أحد أقرباء محمد رضا (بهلوي) الملعون أصيب بالتهاب في اللوزتين وأحضروا له طبيباً من أوروبا لإجراء العملية الجراحية، إن هذا الأمر يفهمنا بأن الذي احتل رئاسة البلاد غصباً ـ ويعرف باسم الشاه ـ! يعتقد بعدم وجود طبيب إيراني لإجراء عملية اللوزتين في كل إيران!؟».

ثم يعلق الإمام الراحل على آثار هذه الواقعة وكبير قدرتها في تعميق عقدة الاستلاب والعجز أمام الشعب في اختصاصاته ومؤسساته الطبية فيقول: «تعرفون جيداً تلك الضربة التي لحقت بالطبّ الإيراني بهذا العمل. يالها من خيانة لشعب إيران أن يجعل الشعب يعتقد بعدم وجود طبيب يتمكن من إجراء عملية اللوزتين في جميع أرجاء إيران!!». ثم يضيف رحمه الله: «كم يساعد هذا العمل الاستعمار والغرب وكم يقضي على كرامة شعبنا؟».

وبعد أن يضرب الإمام الراحل مثالاً آخر لعقدة الحقارة التي من معانيها الانبهار الأعمى والإعجاب الغبي بكل ما هو غربي وتجاهل كل ما هو ذاتي ومحلي، مع شعور بالعجز عن العطاء والاستجابة للتحدي وعدم تفهم حقنا كمسلمين في الوجود والحياة، بعد كل ذلك يأسف الإمام الراحل لعمق تغلغل الظاهرة في وجودنا، وما تؤدي إليه من شل لقدراتنا، بحيث يجعل الاستقلال والتحرّر، والتقدم والتطوّر، أموراً مستحيلة، فيقول: «عندنا الأطباء، ولكن عقولنا غربية وحتى أطباؤنا فإن عقولهم غربية أيضاً! عندما تراجعهم يقولون: اذهب إلى أوروبا! لقد فقدوا أنفسهم. لقد فقدوا وفقدنا قدرتنا وقضينا على كرامتنا ووطنيتنا، فإن لم يتحرر هذا الشعب من التأثر بالغرب، فإنه لن ينال استقلاله، مادام مؤلفونا بهذا الوضع؛ إذ عندما يبحثون عن موضوع ويريدون أن يضربوا مثلاً، فلا يستشهدون إلاّ بقول فلان الغربي الأجنبي! ما دامت هذه التبعية موجودة فلن تحصلوا على الاستقلال!».

العقدة على مستوى العالم الإسلامي

لا تقتصر «عقدة الخواجة» أو عقدة الشعور بالحقارة والنقص أمام الغرب، والانبهار الغبي بكل ما هو غربي، والتنكر الجاهل الأحمق لكل ما ينتمي إلى عقيدتنا ووجودنا وتقاليدنا وأعرافنا الحياتية وموروثنا التاريخي والحضاري، لا تقتصر على بلد من بلاد المسلمين دون آخر، وإنما هي حالة سادت ـ ولا تزال ـ تسود الشعوب الإسلامية، وإن بدرجات متفاوتة.

والإمام الخمينيّ حين ينتقل بالظاهرة من حدود إيران إلى مجال العالم الإسلامي، نراه يقول: «إن مخطط نزع البلدان المستعمرة عن هويتها، وتغريبها وتشريقها، هو من المخططات التي كان لها ـ مع الأسف ـ تأثير بالغ على البلدان وعلى بلدنا العزيز، وقد بقيت نسبة كبيرة من آثارها حتى عادت هذه البلدان لا ترى نفسها ولا ثقافتها وقوتها بشيء، وترى في القطبَين القويينّ الغرب والشرق، العنصر الأفضل، وثقافتهما هي الأسمى وأنهما قِبلتا العالم»!

لقد ولدت «عقدة الخواجة» في أوساط الشعوب الإسلامية عبر مخطط طويل استغرق عقوداً مديدة من عمل الغرب من خلال أجهزته المباشرة، ومن خلال الفئات التي تعيش بيننا بأجسادها لكنها تفكّر بعقول غربية.

أحست الشعوب الإسلامية بهذه العقدة يوم انتبهت إلى قوة أوروبا وتفوُّق الغرب في مجالات الحياة المختلفة، في الصناعة والتكنولوجيا وفي المناهج والنظريات، فيما أصيب المسلمون بالتخلّف والعجز عن مواكبة التقدم وتحصيل أسبابه. وقد رسّخت هذه الحالة في المسلمين ـ أو قطاع مهمّ منهم ـ استلاباً خطيراً انطبع عملياً بالإحساس بالعجز عن إنجاز أي شيء، والانبهار بكل ما هو أجنبي، إضافة إلى تنكّر قاسٍ لذواتهم وشعوبهم وعقائدهم. وكان للنخب الثقافية دورها في جميع ذلك.

مسلكان للعقدة نفسي وثقافي

سرت «عقدة الخواجة» في أوساط المسلمين بمسارَين متوازيَين في المستوى مختلفَين في العمق. فعلى المستوى الأول تحركت العقدة من خلال فئة المثقفين المتغربين الذين تنكروا لكل ما يمتّ إلى الإسلام بصلة، وعاشوا مثلهم الأعلى من خلال الغرب. وعلى المستوى الثاني نفذت العقدة عبر تكوّنها في حالة نفسية عامة سادت الشعوب الإسلامية،

وأخذت تعبر عن نفسها بعجز هذه الشعوب عن الإبداع وإحساسها بالخجل لما له صلة بواقعها الديني وأعرافها المحلية وتقاليدها الخاصة.

لقد شهدت الشعوب الإسلامية بتأثير الغرب وضغط ثقافته وبالدور الفعال الذي لعبته النخب المتغربة انقطاعات كبيرة عن الإسلام، وعن ثقافتها الخاصة حتى على صعيد الملبس والمأكل وباقي ظواهر السلوك الإنساني الأخرى.

فالنخب المثقفة التي قادت بعض مسارات التغيير أو كان لها على الأقل دور في ذلك، كانت نقطة بدايتها أن جعلها الغرب تعيش حالة الخجل من أية رابطة تصلها بالدين وبالشرق.

وكأمثلة على هذه الاتجاهات، التي سرعان ما تحولت إلى تطلعات وحركات لها وزنها في العمل السياسي والاجتماعي، يمكن أن نذكر الكمالية في تركيا والبورقيبية في تونس، وأخذت النزعة ذاتها تزدهر وتنمو في إيران منذ أواخر العهد القاجاري وخلال العهد البهلوي بمرحلتيه.

على أساس الإحساس بهذا الخجل من الإسلام والانقطاع عن الشرق، يعلل المثقف العربي القومي «منح الصلح» تأييد الغرب لأمثال هذه الحركات، إذ يقول عن الكمالية والبورقيبيّة، مثلاً: «لقيت هاتان الحركتان من تفهم الغرب وإعجابه ومساندته ما فاق كل حد. والسبب أن هاتين الحركتين تنطويان على الخجل من التراث الإسلامي والرابطة مع الشرق»(١٥).

هذا الشعور الذي حمله المثقفون المتغربون لم يبق في نطاق الدائرة النفسية والإدراكية، بل تحول إلى تنظير، وإلى تيار فكري. ففي الساحة العربية كان الشرط الأول لكي يندرج الإنسان في الدائرة الثقافية، ولكي يمارس العمل الثوري، هو أن يعلن أولاً تنصله من الإسلام. لنرجع إلى منح الصلح الذي يعيد هذه الظاهرة بصراحة إلى تأثير الاستعمار، فنراه يقول: «وقد نجح الاستعمار في إقناع بعض (المثقفين الثوريين) بأن الثورة في الحياة العربية إنما تبدأ بأن تكون ثورة على شعائر الإسلام وطقوسه... فعلى الثوري في منطق هؤلاء أن يبدأ عمله بإعلانه إلحاده، أو لا إسلامه على الأقل». ثم ينسب هذه الظاهرة في مكان آخر إلى الاستعمار الثقافي، حين يقول: «نجاحان حققهما الاستعمار الثقافي: المثقف الذي يؤمن أن لا سبيل إلى التقدم إلا على أنقاض الإسلام و...»(١٦) كان من نتائج هذه

الحالة انقطاع هذه الفئات عن الإسلام ومحاولتهم قطع مجتمعاتهم عنه أيضاً، وزجّها بشكل كامل في أتون العلاقات والنظم الغربية.

في إيران، أخذت هذه الدعوة بالانخراط الكامل في الغرب وإعلان الإفلاس والانكسار أمامه، تتجلى في التيار المتغرب (غرب زده، بحسب المصطلح الإيراني الشهير) الذي يكتب أحد رموزه نصاً: «ما تحتاج إليه إيران اليوم، وما يجب بذل الجهود لتحقيقه، وتقديمه على الأمور الأخرى، هو أشياء ثلاثة هي: أولاً: قبول الحضارة الأوروبية والترويج بها بلا قيد أو شرط. ثانياً: التسليم المطلق لأوروبا. ثالثاً: أخذ جميع الآداب والعادات والرسوم والتقاليد الغربية، مع أصول التربية والصناعة والحياة وكل ما يمت إلى أوضاع الغرب بصلة دون أي استثناء». ثم يعود هذا الكاتب المتغرب ليلخص ما يريده وهو يعيش عقدة الحقارة إزاء الغرب، بقوله: يجب أن تكون إيران متغربة ظاهراً وباطناً وجسماً وروحاً»![(١٧)]

لقد عمد هذا التيار إلى تخدير المجتمعات وإقناعها بالعجز عن أيّ إنجاز ودفعها لتسليم كل شيء بيد الأجانب، كما يعبر عن ذلك قطب آخر من أقطاب التيار المتغرب في إيران، وهو يكتب: «من الصعب إصلاح إيران، بل من غير الممكن تحقيق ذلك، إلا بواسطة الأجانب»![(١٨)]

العلمانية نبتت على هذه الأرضية النفسية والإدراكية، كما كانت هذه الحالة هي الباعث إلى بلورة وعي شعبي جماهيري رافض للنخب المثقفة، حينما أتيحت للجماهير فرصة إدراك المرامي الخطيرة التي تحرّك التيار التغريبي في أوطانها.

وفي كل الأحوال، عاشت الفئات المثقفة بثقافة التغريب والشعوب المصابة بعقدة الخواجة، تناقضاً كبيراً في حياتها أقضّ مضاجعها، وجعلها تحس بتمزق مدمر في ذاتها، فبينما هي تعيش على أرضية إسلامية، وتنتمي إلى تربة شرقية، نرى أن تطلعاتها وعقولها مشدودة نحو الغرب، دون أن تتمكن من الاندماج به والتواصل المطلق معه، لأنه موضوعياً ـ ورغم كل شيء ـ يمثل النقيض الحضاري والثقافي والسياسي لها، على الأقل في القرنين الأخيرين.

وحالة الانقطاع هذه عن الإسلام والتواصل المتوتر غير المنتظم ولا المنسجم مع الغرب، عبرت عن نفسها من خلال مظاهر شوهاء بليدة ومضحكة تظهر عقدة الخواجة.

بدوره يعبّر الإمام الخمينيّ الراحل عن البعد النفسي للظاهرة ويكشف تالياً عن آثارها الموضوعية، حين يشير سماحته بأن مخطط القطبين: «أوجد في أنفسنا حالة عميقة من الرهبة تجاه مظاهر تقدمهما وقواهما الشيطانية، حتى لم تعد لنا جرأة على المبادرة إلى أي إبداع، فعدنا مسلّمين لهما جميع أمورنا، حتى مقدراتنا ومقدرات بلداننا، منقادين لهما انقياداً تاماً».

لقد تعدت مظاهر هذه العقدة التي ضربتنا حدود التقليد إلى الانبهار الأعمى، إذ يقول الإمام الراحل في وصف ذلك: «وهذا التعطيل المفتعل للطاقات الإبداعية جعلنا لا نعتمد على فكرنا وعلمنا (معرفتنا) إزاء أي أمر مهما كان، وإنما أصبحنا مقلدين للشرق والغرب تقليداً أعمى، بل راح الكتّاب والخطباء والمتغربون والمتشرقون الجهلة ينقدون هازئين، ثقافتنا وتقاليدنا، وحتى صناعتنا وما قد نبدعه، وسعوا ولا يزالون لكبت طاقاتنا الذاتية، وبعث اليأس فينا، وترويج التقاليد الأجنبية مهما كانت مبتذلة وبذيئة، بسلوكياتهم وخطاباتهم وكتاباتهم، وبمدحها وتحسينها سعوا ولا زالوا لتثبيتها لدى الشعوب».

ثم ينتقل رحمه الله إلى ضرب الأمثلة للحالة فيضيف: «فعلى سبيل المثال يتلقون بإعجاب أي كتاب أو مقالة أو خطبة تضم عدداً من المصطلحات الإفرنجية، دون الالتفات إلى المحتوى، ويصفون الكاتب أو الخطيب بأنه عالم مثقف واع! إن كل ما نراه في حياتنا من المهد إلى اللحد، إنما يكون مستحسناً ومن مصاديق التمدن والتقدم، إذا ما ألصقت به مفردة غربية أو شرقية، وأما إذا كان يحمل شيئاً من مصطلحاتنا فهو منبوذ وبالٍ ورجعي!».

وعن تغلغل الظاهرة - العقدة في النُشّأ والأطفال الصغار يقول الإمام الخمينيّ: «أطفالنا يفخرون إذا كانوا يحملون أسماء غربية، وإلا فيشعرون بالضعة والتخلف! وينبغي أن تطلق أسماء أجنبية على الشوارع والأزقة والمحالّ التجارية والشركات والصيدليات والمكتبات، وكذا على الأقمشة وسائر البضائع الأخرى، وحتى لو كان إنتاجها محلياً فيجب أن تطلق عليها أسماء أجنبية كي تحظى برضا الناس وإقبالهم!».

ثم يخلص سماحته بعد ذلك إلى تلخيص هذه الحالة الضاربة بأعماق وجودنا وجوانب حياتنا المختلفة، فيقول: «أصبح التغريب الكامل في العلاقات الاجتماعية والمعاشَرة وجميع شؤون الحياة سبباً للتفاخر والتعالي، ودليلاً عن التمدن والتقدم، أما الالتزام بثقافتنا وتقاليدنا فهو تحجّر وتخلف!».

الاستقلال الحضاري والتطهر من العقدة

نصل في الخاتمة إلى السؤال التالي: هل تعبّر عقدة الاستلاب والإحساس بالحقارة والعجز أمام الغرب، عن عجز حقيقي في تكويننا أم أن الظاهرة تنطوي على وهم وخيال كبيرَيْن ناتجين عن هيبة القوى الكبرى التي تظهرها في سياستها وثقافاتها وقدراتها ونظم حياتها؟

ربما احتاجت الإجابة عن السؤال إلى تقصّي جهود الغربيين في المنطقة الإسلامية، وإلى متابعة تاريخ وأحداث العقود الأخيرة، بيد أننا نستطيع أن نختزل جميع ذلك بنص خمينيّ مباشر يملك دلالات حاسمة في الموضوع، إذ يقول سماحته: «إن الجنس الآري والعربي لا يقلّ عن جنس شعوب أوروبا وأمريكا وروسيا، وإذا اكتشف ذاته، وأبعد اليأس عن نفسه، ولم يتطلع إلى غير ذاته، فإنه قادر على إنجاز أي عمل، وصنع أي شيء على المدى البعيد».

بيد أن التحرر من عقدة الخواجة وتجاوز الحالة الإفرنجية والتحرر من ثقافة التغريب، ليست أمنيات فحسب، وإنما هي عملية في جهود تغييرية مضنية وشاقة، إلاّ أنها ليست مستحيلة. وبقول الإمام الراحل وهو يُتمم النص الآنف: «وبذلك ستصلون إلى ما وصل إليه أمثال هؤلاء، شريطة التوكل على الله تعالى والاعتماد على النفس وقطع التبعية للآخرين، وتحمّل الصعاب من أجل تحقيق حياة كريمة والخلاص من تسلط الأجانب».

بشكل عام تواجهنا نصوص الإمام الخمينيّ ومواقفه في النهضة بثلاث خطوات أساسية تكفل للمسلمين التطهّر من العقدة، والتخلص من آثارها. هذه الخطوات، هي:

أولاً: العودة إلى الذات وتحقيق الانتماء الفاعل والأصيل إلى الهوية الإسلامية. وهذه الخطوة تؤلّف المعادل النفسي البديل الذي يقضي على المحتوى النفسي للعقدة ويجهز عليه ويحل محله؛ أي يحل محل الاعتزاز بالغرب والشوق إليه وإلى حمل هويته.

ثانياً: مواجهة الغرب ومقارعته على كافة مستويات التبعية المنهجية والسياسية والاقتصادية والثقافية، بل حتى المعنوية كما ينص على ذلك الإمام الراحل. وفي هذه الخطوة يتحول الغرب إلى محور للعداء من خلال الانتباه لما يمثله من ظلم وهيمنة واستغلال، وذلك بدلاً من حالة الانبهار القائمة، وعوضاً من دعوات التصالح والاندماج.

ومن الضروري أن يتحرك المسلمون على صعيد هذا الموقف لضرب مرتكزات مهمة

تتركز فيها هيبة الغرب، إذ المطلوب إسقاط الهيبة لأنها خطوة تُجرّئ المسلمين للتحول إلى الجهاد والكفاح ضد التبعيات.

ثالثاً: عملية القضاء التام على العقدة وثقافة التغريب وحالات الإفرنجية لا تتم بشكل فاعل وكامل إلا عبر تحقيق البلد الإسلامي لاستقلاله السياسي الكامل، وإلا ستبقى المعالجات جزئية وغير ذات شأن إذا تمت في إطار نظام سياسي تابع، تتمثل إحدى وظائفه الأساسية بتكريس حالة الانبهار بالغرب وترسيخ العجز لدى المسلمين. ومسألة إعادة بناء طاقات الأمة وتركيزها حول الإسلام ينبغي أن تتجاوز الشعار إلى ممارسة تنبض بالحياة والعطاء، وإلا فمجرد رفع شعار الإسلام هو عمل يستوي فيه المخلص والمغرض، وبالتالي فإن مصداقية الخيار الإسلامي لا تقتصر على جانب الرؤية والمفهوم فقط، وإنما تحتاج إلى المثال والنموذج الذي يظهر عبر التطبيق الصحيح المستبصر لدين الله، وهذه مهمة شاقة لا يؤتاها إلا ذو حظٍ عظيم.

٤. الغرب والقطيعة

يحمل فكر الإمام الخمينيّ وكذا ممارسته النهضوية في عهدَي الثورة والدولة دلالة واضحة، صريحة وقاطعة، تدعو المسلمين إلى قطيعة الغرب كشرطٍ للنهضة والتحرر ومجاوزة حالة التخلف والتبعية.

وقد لاحظت أثناء النقاش والتجوال عبر القراءة في وجهات النظر الأخرى، أن المفهوم التبس رغم وضوحه - بل ربما لشدة وضوحه وبداهته - حتى على الإسلاميين أنفسهم، بل حتى على بعض من يتبنى خط الإمام.

ومرَدّ الالتباس يعود إلى عدة أسئلة، منها: هل تعني القطيعة نفي الغرب وتحطيمه ليقتصر العالم على الوجود الإسلامي وحده، وهل تعني انغلاقاً على الذات وعزله عن العالم وانكفاء يمنع المسلمين من الانفتاح على ما هم أشدّ الحاجة إليه مما لدى الغرب من علم وفكر وتكنولوجيا ومعطيات أخرى؟ ثم إذا كان المراد تحقيقه هذا المعنى أو غيره، فهل نملك في واقع الإمكانات الحاضرة للعالم الإسلامي تحقيق هذه القطيعة، وإعادة تكييف المفهوم بغاياته، تنتظر - مع الإمكانات الراهنة - على نحو عقلاني، أم أن المسألة برمتها لا تتجاوز الأمنية والطموح والشعار أو المشروع النظري في الحد الأعلى؟

وحين نصل إلى الغرب، فهل ننظر إليه كلاً موحداً، أم نجزئه إلى غرب سياسي تتصاعد

أدوات قمعه وإلغائه للآخر الإسلامي في ضوء حالة «المركزية العالمية» التي يحاول أن يتلبسها ويتعامل من خلال مقاييسها، وغرب ثقافي يمكن أن ننفتح عليه ونتعاطى وإياه عبر حالة «المثاقفة» وغيرها؟

هكذا تخلص الرؤية إلى أن الموضوع ينطوي على عدّة إشكالات نظرية تعود إلى عدم تحديد المفاهيم، وأخرى عملية تكمن فيما نملكه من خيارات عقلانية قادرة على أن تدفع للتنفيذ ما نحسمه نظرياً.

ما سنقتصر عليه هو معالجة الالتباسات الناشئة عن غياب المفهوم النظري بإعادة تأسيسه عبر نصوص الإمام الخمينيّ الدالة عليه. الحقيقة أن المعنى المباشر لمفهوم قطيعة الغرب هو نفي التبعية له والتحرر من هيمنته. لذلك ستأتي القطيعة لدى الإمام في مستوى النظرية والموقف، إنجازاً ومشروعاً، شاملة وجامعة لكل المستويات المتصورة لأبعاد الغرب. فليس أمام المسلمين والعالم الإسلامي مهما طال المدى سوى أن يقطعوا مع الغرب سياسياً وثقافياً واقتصادياً وعسكرياً وروحياً دون أن تستدعي هذه القطيعة الشاملة انعزالاً أو تعالياً أو تبريراً للإبقاء على التخلف والضعف والعجز.

على مستوى آخر، أن ينطلق الإمام الخمينيّ في المشروع والإنجاز من الإسلام، فذلك معناه أن يقطع كاملاً مع الغرب، إذ لا مكان لتعايش المشروعَين الإسلامي والغربي على أرض المسلمين، ولا مجال إلا أن يكون أحدهما دون الآخر مشروعاً لنهضتهم.

ووعي الذات هو من قسمات القطيعة، وهو شرط أساس لاستقلال الشعوب العربية والإسلامية إذ «ليس باستطاعة الشعوب الشرقية (الإسلامية) أن تنال الاستقلال ما لم تدرك أن لها كياناً كسائر الشعوب وأن للشرق وجوداً كسائر الأماكن» كما يقول الإمام.

ولأنَّ ذاتنا مستلبة حاضراً في غير موقع وحقل، وخاضعة لسلطة الذات الأخرى (الغربية) فلا بدّ من لمّها وتحريرها بالقطيعة الشاملة ولما ينتهي إلى اكتشاف الهوية، بحسب قول الإمام: «يجب على المسلمين الملتزمين المعتقدين بالإسلام، الذين يريدون أن يخدموا الإسلام، البحث عن هويتهم ليعثروا على أنفسهم وذواتهم وعلى أمتهم».

وحينما تكون القطيعة الشاملة أساساً لتحقيق الذات واستئناف الأصالة والحركة باتجاه النهضة الشاملة فهي لا تستوجب تصحيح الوضع الإسلامي وعلاقة المسلمين بالغرب فحسب، وإنما هي في الجوهر والأساس تنطوي على إعادة تصحيح الخريطة

العالمية ومفاهيم القوة وتكتلاتها ومحاورها. ومع ذلك فإن للقطيعة حدوداً وقيوداً سنقف عليها في فقرة لاحقة. لكن قبل ذلك نحاول أن نضيء المفهوم الخمينيّ عبر عدد من شهادات الواقع العربي نفسه.

مثال من الواقع العربي

سنقصر المثال على أزمة عاشتها المنطقة قبل عقدٍ من السنوات إثر احتلال الكويت والحرب الأمريكية التي نشبت فيها. لقد شهد الوجدان والضمير العربي اهتزازاً كبيراً لم يقتصر على المواقف الشعورية والوجدانية العفوية للجماهير إزاء الغرب، وإنما امتد إلى النخب المثقفة وحتى السياسية (بعضها على أقل تقدير)، في حالة أشبه ما تكون بخلخلة بنى الوعي السائد وتحريكها نحو مواقف أكثر فاعلية في إدراك الخطر الغربي وطبيعة الموقف منه، وإن كانت هذه المواقف لا تزال بحاجة إلى بنى نظرية تسندها على مستوى الوعي والعلم، وإلا ستذوي وتزول أو لا يكون لها قيمة أصلاً في حساب المواجهة الفاعلة.

دلالات هذه الحالة مبثوثة بكثافة في مئات الصفحات التي كتبتها أقلام المثقفين تعبيراً عن مواقفهم وما زخرت به الساحة في اللحظات الساخنة لتوالي الأزمة، بيد أننا سنختار مصدراً واحداً نلتقط منه الدلالات، والمصدر الذي نعنيه هو ندوة مركز دراسات الوحدة العربية التي عقدت في القاهرة وصدرت أعمالها ومناقشاتها في كتاب بعنوان «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي»[١٩].

فهذه الندوة حضرها جمع من المثقفين الذين تتفاوت انتماءاتهم وتتوزع بين الاتجاهين العلماني والإسلامي، بيد أنها مع ذلك سجلت في الغالبية العظمى من حواراتها تأكيداً مكثفاً على أن الإطار الحاضن لمفردات الأزمة يتلخص بمقولة: «نحن والغرب»، ثم كادت أن تجمع على جدوى موقف القطيعة بل وضرورته كخيار لابدّ منه يعبّئ الأمة ويوفر لها سبل المواجهة الفاعلة للغرب وتجاوز الأزمة.

فهذا برهان غليون يذهب إلى أنه «ينبغي تحليل نتائج حرب الخليج» من منظور أنها تعبّر عن «موضوع مواجهة استراتيجية شاملة وتاريخية» يستجمع فيه الغرب قواه لضرب عالمنا. والغرب يندفع لهذه المواجهة العدائية لأربعة أسباب والسبب الرابع هو كما يكتب غليون: «الحسابات التاريخية الحضارية المعلقة منذ قدم، والتي لم تنجح حقبة الاستعمار، والانتقام الذي تميّزت به، من تصفيتها في وعي الغرب، بل زادتها تعقيداً» ثم

يضيف: «العنصر الأكثر حساسيّة في هذا الحساب هو الإسلام الذي يشكل اليوم في العالم أجمع أكبر قوة مقاومة للهيمنة السياسية والثقافية الغربية، والذي كان ولا يزال، المرتكز الأول والأعمق لحضور العرب الحضاري وتماسكهم الذاتي وتوحيد منطقتهم روحياً وثقافياً وتحويلهم بالتالي إلى تكتل حضاري واسع، والى فاعل تأريخي قادر في الحوض المتوسط والعالم. ولذلك، فإن الجانب الذي يرتكز فيه العداء للغرب كأعنف ما يكون هو الهجوم على الإسلام بوصفه رديف العرب التاريخي ومرتكز هويتهم جميعاً، ومحاولة تشويه صورته وتنحية الخجل منه، ودعم كل من يتنكّر له من أهله أو يدعو إلى التنكر له».

حين نضم هذا النص التحليلي إلى نصوص أخرى لعالم الاجتماع العربي برهان غليون يتبين أن موقف القطيعة لدى هذا المثقف المرموق يستند إلى أساس نظري ويتجاوز حالة الانفعال ولحظة الحماس العابر.

في الاتجاه الواعي نفسه تأتي كلمة المثقف الكويتي المرموق خلدون النقيب وهو يتحدث عن العناصر الدائمة للأزمة فيسجل اختراق الغرب العميق للمنطقة، وهو الاختراق الذي نحتاج للقطيعة كموقف للتحرر منه، يقول: «الحقيقة الصارخة في هذا كله هي أن البلدان العربية جميعها مخترقة اختراقاً كاملاً من الغرب».

أما وزيرة الإعلام الأردني السابقة ليلي شرف فقد أوضحت في معرض تحليلها للاتجاه غير الرسمي الذي ساد الأردن، بأن المواقف تجاوزت حيثيات الأزمة إلى إطارها الماثل في مواجهة الغرب، فكتبت في ورقتها للندوة: «ومع أن العدد الأكبر من المثقفين لم يكن يؤيد العراق في احتلاله للكويت، فقد أخذ بعضهم يطرح تصوراته للأزمة من منطلق المواجهة مع الغرب وبمنظار تاريخي».وهذا الإطار الجديد الأوسع للأزمة (مواجهة الغرب) هو الذي يفسر - برأي الوزيرة - «القفزة النفسية / العقلية فوق الأسباب المباشرة للأزمة» والتي جاءت «تحت ضغط المواجهة مع الغرب».

في خط مواز تحدث محمد المتوكل، وهو وزير يمني سابق، عن الأجواء التي سادت اليمن وتحركت باتجاه ضرب ركائز التبعية للغرب وتعزيز سلوك المقاطعة،حيث جاء في وثيقة صدرت في شباط / ١٩٩١ الدعوة لـ «محاربة كل أشكال التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية» ثم «الرفض والمحاربة لكل قيم الاستهلاك البذخي، والانحلال

السلوكي، والنظرة الذاتية الضيقة، وكل قيم الإمبريالية التي تشجع الفساد والإفساد وتبديد الثروة، والتقليد الأعمى للقيم الغربية التي تنمي روح الذيلية والعمالة». وفي الواقع تؤشر هذه المعاني بمجموعها إلى أبرز دلالات القطيعة على الصعيدين النفسي والعملي.

من الأردن أيضاً سجل النائب ليث شبيلات رؤيته على نحو قاطع حين قال: «كل فكر قومي أو إسلامي لا يرى ولا يعالج هذا العداء الغربي اليومي لأبناء وطنه يكون ترفاً فكرياً في الصالونات».

وإذا كان برهان غليون عاد مرة أخرى في الفقرة الأخيرة من الندوة التي تحمل عنوان: «ما العمل؟» إلى الفرز بين رؤية تقوم على الاستلام والتكيف مع الأمر والواقع، ورؤية أخرى تقوم على «استراتيجية المقاومة والتغيير ورفض الأمر الواقع، وهو ما يؤدي بالجمهور إلى المطالبة بالقطيعة مع الغرب» فإن الرؤية ذاتها فرضت على المحامي اللبناني عصام نعمان أن لا يرى بدأ من هذا المسار، حيث المسألة مرتبطة برمتها بـ «علاقة العرب بالغرب، خاصة الغرب الانكلوسكسوني» وأن الغرب هو في الحساب النهائي «عدو حضاري قوي، شرس وطامع ونحن فوق ذلك أمام عدو عنصري» فكيف نتصرف إزاءه؟

يقول عصام نعمان إنه «لا التصدي الناقص نجح ولا التقليد الكامل أفلح في مواجهة هذا التحدي» وبذلك «يستبين لنا أن النهج الأفضل هو المواجهة بكامل قوتنا في إطار مشروع العصر».

هذا النهج يتطلب «الانتماء إلى الذات، وليس الانكفاء؛ والإنماء المستقل بالاعتماد على النفس، والتفاعل مع الغرب وفق معيار مدروس هو الإفادة منه بمقدار ما يخدم ذلك مشروعنا القومي (الشمولي) الديمقراطي الحضاري، والتمايز معه في كل ما من شأنه مساعدته على استتباعنا»[٢٠].

وسؤالنا: هل يعني موقف القطيعة أكثر من تأكيد هذه الدلالات في النهضة بصرف النظر عن طبيعة المشروع البديل وفيما إذا كان قومياً أم إسلامياً؟

خلاصات في المعنى والدلالة

استطاع منهج القطيعة الكاملة مع الغرب لدى الإمام الخمينيّ أن يحقق لإيران استقلالها رغم الصعوبات والتضحيات الباهظة، وهذه القطيعة هي نفسها أساس لقطيعة

إسلامية أعم وأشمل مع الغرب، تكون قاعدة لنهوضنا المطلوب وشرطاً لخوض تجربة المواجهة وكسب القدرة على محور القوة العالمية.

والقطيعة بهذا المعنى تعني ما يلي:

أولاً: إنها تعني النفي الكامل لتبعيات الغرب والتحرر من سلطانه.

ثانياً: لا تستدعي كما ينظر البعض إفناء الآخر الغربي ولا تدميره ومحوه، فمثل هذا المفهوم لا يصدر في الوعي الإسلامي إلا إزاء «إسرائيل» ككيان لا يملك في الأصل مشروعية وجوده، وإنما تعني أن يكتسب المسلمون موقعهم الطبيعي ويزيحوا التمدد الغربي من على أجسامهم وكيانهم.

ثالثاً: ليست القطيعة موقفاً غائياً للإسلامي وإنما هي لحظة على خطّه. ما مقدار هذه اللحظة وكم تمتد؟ هذا السؤال يرتبط بكل تجربة على حدة، واليقيني هو أن يتلاشى الالتزام بلحظة القطيعة كلما استكملت الذات شروط وجودها الحر الطليق المتحرر من سلطات الآخر وضغوطاته، وحين تصل الذات الإسلامية إلى مستوى من القدرة والتفوق لا تحتاج مطلقاً إلى القطيعة، بل لن يكون للقطيعة بعد ذلك أي مفهوم أو موضوع في الأرض الإسلامية.

بهذا المعنى تُعدّ القطيعة لحظة ضرورية في شروط النهضة لدى الإمام الخمينيّ، الذي كتب في وصيته: «وأوصيكم بأن تنقضّوا لقطع دابر التبعيات بإرادتكم الصلبة وجهدكم الدؤوب، واعلموا أن الجنس الآري أو العربي لا يقل عن جنس شعوب أوروبا وأمريكا وروسيا، وإذا اكتشف ذاته وأبعد اليأس من نفسه ولم يتطلع إلى غير ذاته، فإنه قادر على إنجاز أي عمل».

٥ ـ محورية أمريكا و«إسرائيل»

الحقيقة كان يمكن لهذه النقطة أن تندرج في النقاط السالفة، لولا أن الهدف هو إبراز محورية أمريكا دولياً و«إسرائيل»إقليمياً في المواجهة الحاضرة التي يعيشها المسلمون.

النص الخمينيّ حافل بدلالات مكثفة على مواجهة الاستكبار بصرف النظر عن هويته، سواء أكان غربياً أو شرقياً، رأسمالياً أو شيوعياً، إذ المطلوب مواجهة كل ضروب التبعية والقطع معها: «دافعوا حيثما كنتم عن إسلامكم ووطنكم، وقاوموا عدوكم المتمثل بأمريكا والصهيونية العالمية والقوى الكبرى الشرقية والغربية»[٢١]. كذلك تساؤله أمام مجموعة

من الضبّاط الباكستانيين الذين زاروا سماحته في شهر محرم ١٤٠٠هـ: «إلى متى نبقى تحت سلطة الأجانب؟ إلى متى يحكمنا المستشارون العسكريون الروس والأمريكيون؟ وإلى متى يحكمنا عريف روسي أو أمريكي أو بريطاني؟»[٢٢]. وربما كان أوضح من ذلك كله كلام الإمام ربيع عام ١٩٨٠م: «إننا نعادي الشيوعية العالمية بقدر مناهضتنا القوية للمستعمرين الغربيين بزعامة أمريكا والصهيونية وإسرائيل. أصدقائي الأعزاء: اعلموا أن خطر الشيوعية ليس بأقل من خطر أمريكا... لأن كلتا القوتين المتجبرتين متأهبتان للقضاء على الشعوب المستضعفة»[٢٣].

بيد أن ذلك كله لا يمنع من قراءة الواقع وإعادة ترتيب الأولويات بدقة لرؤية الأخطار التي تحدق ببلاد المسلمين. ولا ريب أن قراءة كهذه تفيد أن أمريكا هي الخطر الأول الذي راح يواجه العالم الإسلامي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وإلى جوارها ركيزتها «إسرائيل»، خاصة مع وجود الحصانة النفسية والوجدانية التي تتحلى بها الشعوب بإزاء المذهبية الماركسية ونظامها السياسي والاجتماعي ورؤيتها الثقافية والاقتصادية.

أما في ظل التطورات الحاضرة التي تسارعت في منطقتنا بعد انهيار الاتحاد السوفييتي مطلع تسعينيّات القرن الماضي، فلم يعد الخطر الأمريكي ـ الصهيوني موضع شك أو تردد من أحد.

على هذا، من المنطقي أن يكون الخطاب النهضوي الخمينيّ منسجماً مع نفسه، حين يحذّر من مركزية التهديد الأمريكي وخصوصيته لإيران والعالم الإسلامي، دون أن يهمل مخفرها الأمامي في منطقتنا (إسرائيل): «ألا فليعلم العالم بأسره أن جميع مصائب شعب إيران وبقية الشعوب الإسلامية إنما مصدرها الأجانب المستعمرون خاصة الأمريكان»[٢٤].

كذلك وعلى نحو دال، تصريحات سماحته:

● «إن كل مصائبنا اليوم هي من أمريكا وإسرائيل، فإسرائيل جزء من أمريكا»[٢٥].

● «بالأمس كانت البلاد الإسلامية عامة تئن من وطأة الاستعمار الإنجليزي وحكم أذنابهم، واليوم تئن من قبضة الأمريكان الاستعمارية وعملائهم المحليين»[٢٦].

● «أمريكا هي التي تتعامل مع المسلمين بهذا الشكل الهمجي...أمريكا هي التي تعد الإسلام عدواً وخصماً لها»[٢٧].

● مع أن الفكر الخمينيّ يدخل في قطيعة شاملة مع التبعيات مهما كان لونها ومرجعها الدولي، لكن ذلك لم يمنع أن تكون وجهة النهضة و«وجهة الشعب الإيراني المسلم ضرب المصالح الأمريكية والإسرائيلية والقضاء عليها»(٢٨).

● «لقد أصبحت بلادنا سوقاً لأمريكا»(٢٩).

يحرص الإمام في الأغلب على الجمع في نصوصه بين الخطر الأمريكي والخطر الصهيوني، انسجاماً مع فهمه الذي يرى فيه «إسرائيل» جزءاً من أمريكا نفسها، حتى لنستطيع القول باطمئنان إن العالم الإسلامي لم يشهد في العقود الأخيرة رائداً من رواد النهضة ورموز الإحياء أولى الخطر الأمريكي والإسرائيلي كل هذا الاهتمام.

فيما تبقى من مساحة هذه الفقرة، نمر على عدد من النصوص الدالة تاركين التفاصيل إلى الملفات المختصة التي غطّت هذا الجانب من فكر الإمام(٣٠):

●يذهب الإمام إلى أن المشروع الاحتلالي الاستيطاني الصهيوني ولد نتيجة حالة توافق استراتيجي دولي بين الشرق والغرب. فقوى الغرب والشرق على تنافسها في ما بينها هي متفقة في أطماعها بالعالم الإسلامي، لذلك لم يكن غريباً أن تلجأ إلى زرع ما دأب الفكر السياسي للإمام على تسميته بـ«الغدة السرطانية»، حيث يقول: «لقد كانت ولادة إسرائيل نتيجة طبيعية للتوافق الفكري بين دول الاستعمار الشرقية والغربية. حيث عملوا بإيجادها على استغلال العالم الإسلامي واستعماره واقتسامه وتدميره، واليوم نرى بوضوح دعم كل الأطراف الاستعمارية لها»(٣١).

●عندما انطلقت حرب رمضان عام ١٣٩٢هـ (١٩٧٣م) عبّر الإمام عن تأييده لها بحماس منقطع النظير، إذ لم نلمس لعلماء المسلمين على كثرتهم مثل اهتمامه بموضوعها: «الآن وقد اشتعلت نار الحرب مرة أخرى، وهبّ المسلمون من إخواننا يضحّون بأنفسهم في ساحات القتال وميادين الشرف ببطولة نادرة ومشرّفة من أجل استئصال جذور الفساد ومن أجل تحرير فلسطين، فإن واجب جميع الدول الإسلامية ـ وخاصة الحكومات العربية، وبعد الاتكال على الله وقدرته الأزلية ـ هو تعبئة جميع طاقاتها وقواها والمبادرة إلى مساعدة الرجال المضحّين على خط النار، فهم متطلعون إلى أمّتهم الإسلامية بكل أمل، وأن تشترك في تحرير فلسطين وبعث كرامة الأمة وعظمة الإسلام في هذا الجهاد المقدس»(٣٢).

● عن زيارة السادات للقدس عام ١٩٧٧ ومرحلة كامب ديفيد، قال سماحته: «اتفاقية

كامب ديفيد ليست إلا خدعة ولعبة سياسية لمواصلة الاعتداءات الإسرائيلية ضد المسلمين، وإنني قد أدنت إسرائيل في كلماتي وبياناتي منذ أكثر من (١٥) سنة، ودافعت عن الشعب الفلسطيني وأراضيه»[٣٣].

● عندما احتلّت قوات العدو الصهيوني الجنوب اللبناني في ربيع ١٩٧٨ أدان الإمام تحالف النظام الملكي في إيران مع تل أبيب ودعمه لها، ثم قال محذراً: «أكثر حكومات البلدان الإسلامية تقف متفرجة أمام هذا الأمر المصيري، غافلة عن أنها لو استمرت في تقدمها هذا فستعامل الدول الأخرى بنفس الأسلوب»[٣٤].

● «منذ ما يقارب العشرين سنة أعلنت في كلماتي والبيانات الصادرة عنّي عن مخالفتي لعلاقة الشاه بإسرائيل، كما أعلنت عن دعمنا ونصرتنا لقضايا الأمة العربية والفلسطينية المشروعة الحقة ولثورتهم ضدّ إسرائيل»[٣٥].

● «منذ سنوات طويلة كنت قد تحدثت مراراً عن إسرائيل وجرائمها وقلت إنها غدة سرطانية زرعت في زاوية من زوايا العالم الإسلامي، وهي لا تكتفي بالقدس بل تريد التوسع أكثر، وسياستها تابعة للسياسة الأمريكية»[٣٦].

● بتأريخ ١٠/ ١١/ ١٩٧٩ التقى مراسل تلفزيون ألمانيا الغربية بالإمام الخمينيّ وسأله: «من مطالبكم القضاء على إسرائيل، فما هو مصير اليهود فيما لو انتصر الشعب الفلسطيني وقضي على إسرائيل؟ فأجاب سماحته: «إن حساب اليهود منفصل عن حساب الصهاينة، فإذا ما انتصر المسلمون على الصهاينة، فسيكون مصير اليهود كمصير اليهود عندنا بعد القضاء على الشاه المخلوع. فلا شأن لنا باليهود، إنهم أمة كسائر الأمم الأخرى ولهم حقّ في الحياة»[٣٧].

● أما الحل فلا يخفي الإمام أنه يمثل بالقضاء على «إسرائيل» ككيان سياسي احتلالي، وإلا فما لم «تجتث الأمة الإسلامية جرثومة الفساد هذه من الجذور، فلن يهدأ لها بال ولن يستقر فيها حال»[٣٨].

٦- المسألة الثقافية

لكي نتوفر على رؤية مباشرة وواضحة في نظرة الإمام الخمينيّ للثقافة، سنتحاشى الدخول في جدل المعنى واختلاف التعريف[٣٩]، ونعتمد على المعنى العرفي المتداول على مستوى الوعي العام.

كما يمكن لمحصلة النقاط التي سنعرض لها لاحقاً أن ترسم لنا تحديداً للثقافة التي

يتحدث عنها الإمام. وبرغم اعترافنا بتعقيد جوانب المسألة الثقافية عندما نريد أن نطل عليها من فكر النهضة على وجه التحديد، إلاّ أن ذلك لا يمنعنا من متابعة أساسيات تعريف الإمام للمسألة الثقافية من منظور الثورة التي انطلقت في إيران، أو النهضة التي يراد لها أن تتحرك في العالم الإسلامي.

ومع كثافة هذه الأساسيات وامتدادها سنركز على أربعة منها، ربما لأنها عناصر مشتركة أو هموم موحدة تشغل الوعي الإسلامي التغييري على امتداد رقعة العالم الإسلامي من مغربه حتى مشرقه.

وهذه الأساسيات التي نعنيها، هي:

١. الثقافة كأصل.

٢. هوية الثقافة.

٣. الأصالة ونفي التغريب.

٤. البعد المعنوي في الثقافة.

الثقافة كأصل

تفيد نصوص الخطاب النهضوي للإمام بمركزية الثقافة في النهضة بشكل عام وفي حركة الثورة بشكل خاص. لذلك نجد أن الميراث الذي تركه الإمام تحتل فيه الثقافة حيزاً كبيراً.

عندما نسجل أن الثقافة تحتل موقعاً مركزياً في النهضة، فإن ما نعنيه هو توفر رؤية الإمام على عناصر تحليل ومخاطبة لا تقتصر على أوضاع إيران الثقافية، بل تمتد لتشمل أوضاع العالم الإسلامي بشكل خاص، والشعوب المستضعفة بشكل عام. إن المقولات التي أطلقها الإمام بشأن مركزية الثقافة، الاستقلال الثقافي، التبعية الثقافية، الهوية الثقافية، هي مقولات يتجاوز مداها الشأن الإيراني والإسلامي لتعمّ شعوب الأرض جميعاً من دون استثناء، بصرف النظر عن طبيعة الموقف الفكري الأيديولوجي والعملي منها.

ما يمكن أن نلمسه في نصوص الإمام ورؤاه ومواقفه الثقافية هو هذه السعة والامتداد والعراقة، حيث اقترن انشغاله بالمسألة الثقافية مع بواكير حياته العامة، إذ كتب «كشف الأسرار» في العقد الثالث من حياته. وهذا الكتاب علاوة على أنه ردّ نقضي على صاحب كتاب «أسرار عمرها ألف عام»، فهو ينطوي على رؤى نافذة في المسألة الثقافية، بيد أن

الذي يؤسف له، أنه لم ينل حتى اللحظة العناية الكافية التي يستحقها.

الثقافة إذن أصل. وعندما نعود للنصوص الدالة نقرأ على لسان الإمام بعد مدة وجيزة جداً من الانتصار وتحديداً في ٩/٧/١٣٩٩هـ قول سماحته: «الثقافة على رأس الأمور كلها». هذا الأصل يقرره الإمام بدايات الانتصار ليتحول إلى أساس في بناء الدولة الإسلامية.

لكي يدلل سماحته على أولوية المسألة الثقافية في الثورة ـ داخل إيران ـ يلفت نظر المسؤولين إلى هذا الواقع بقوله: «إن ثقافتنا ومدارسنا كانت منذ أول يوم مورد اهتمام المخالفين لأنهم يعلمون أن كل ما يحدث هو بسبب الثقافة».

أما على مستوى خطاب النهضة العام الذي يتجاوز إقليم الثورة ويشمل العالم الإسلامي فالإمام يقرر مسألة على غاية الخطورة في قضية الثقافة حين يقول: «إن طريق إصلاح بلد ما يمر من إصلاح ثقافته. ولابدّ أن يبدأ الإصلاح من الثقافة».

يعود تاريخ هذا النص إلى ما يزيد على الثلاثة عقود من الآن وبالتحديد لتاريخ ١/٥/١٣٨٤هـ. ولهذا دلالته على صعيد الإشارة إلى عنصر الثقافة وموقعها المبكر في الحركة الإحيائية للإمام.

كما أن الثقافة حين ترتقي لتكون أصلاً فهي تتجاوز في محتواها المعلومات المجردة والمعارف المحضة وحتى حصيلة الوعي الاجتماعي إلى ما يقاربها بمعنى الحضارة. وإذا صحّت هذه المقاربة فهي تعيد إلى الأذهان إلى ما كان يلحّ عليه المرحوم مالك بن نبي في عظيم تأكيده على الحضارة وهو يصيح: «إن مشكلة كل شعب في جوهرها مشكلة حضارية».

أما الإمام فيرى أن المشكلة هي مشكلة الثقافة و «أن كل ما يحدث هو بسبب الثقافة» و «طريق إصلاح أي بلد يمر عبر إصلاح ثقافته» لذلك «لابدّ أن يبدأ الإصلاح من الثقافة».

لكن ينبغي لهذه الرؤية أن لا تصنّم الثقافة من جهة، كما عليها من الجهة الثانية أن لا تسقط في المثالية النظرية بإلغائها الواقع وتسطيحها لعوامل التعويق الخطيرة التي يكتنزها.

ثمَّ ملاحظة أخرى فعندما نشير إلى أن الثقافة أصل في حركة الإحياء الديني التي قادها الإمام، فلا نعني بذلك ما يساوي الاستخدام الحديث للعقل ـ مثلاً ـ كأصل. وإنما

تقوم الثقافة بوظيفة إجرائية، ولكن أيضاً لا بالمعنى الفني لكلمة إجرائي ووظيفي. فهي أقل من الأصل القائم بذاته المنفصل عن غيره المهيمن على ما سواه، وبالتالي فهي ليست سلطة ولا مرجعاً سلطوياً قامعاً ومهيمناً، كما لا تختزل أيضاً بكونها مجرد أداة إجرائية لا تعي لنفسها وظيفة إلا في سياق السلطة التي تحركها، إنما هي حد وسط بين الأصل القامع والوجود التابع.

هوية الثقافة ومرتكزها

الثقافة مصطلح عام والجدل ما يزال يشغل العالم العربي والإسلامي بل العالم أجمع حول المسألة الثقافية من زاوية ما تكون عليه من تنوّع وخصوصية، فثمة من يذهب إلى أن الثقافة الإنسانية واحدة لا تتجزأ وهي تعمّ البشر جميعاً، فيما يذهب البعض الآخر إلى خصوصية ثقافة كل مجتمع وفئة وأمة. هناك في العالم العربي والإسلامي من يتبنى الحالة المنطلقة من مفهوم «المثاقفة» الذي يعني به الاحتفاظ بالخصوصية والانفتاح على ثقافة الآخرين.

وعندما نعود بالمسألة إلى رؤية الإمام نلاحظ أنه يعيد بناءها عبر جدل معين وعلاقة تنتظم مجموعة عناصر تجمعها إلى بعضها لصياغة الرؤية الأخيرة. الإنسان لدى الإمام هو أساس الهزيمة والنصر، وعلى حدّ قول سماحته: «جميع الانتصارات والهزائم تنطلق من الإنسان».

لكن من يبني الإنسان ويصوغه؟ يجيب الإمام: «الثقافة مصنع الإنسان». هذا المعنى لدور الثقافة يتقارب بل يتطابق مع المعنى الكانتي للثقافة ودورها وعلاقتها بالإنسان، إذ يقول كانت (ت: ١٨٠٤): «إن كل التقدم الثقافي يمثل تعليم الإنسان... وأكثر الموضوعات أهمية بالنسبة للثقافة هو الإنسان الذي وُهب العقل»[٤٠].

إذا توفر الإنسان أمكن للنهضة أن تنطلق. وبحسب نصوص الإمام: «إذا صنعنا الإنسان فإن وطننا ينمو ويتكامل»، وفي نص آخر يقول: «إن مصير البلاد بيد الإنسان» وإذ يتضح دور الثقافة والإنسان الذي تبنيه، فإن السؤال الأساس يبقى معلقاً على معرفة ماهية هذه الثقافة والمرتكز الذي تقوم عليه.

عند هذه النقطة يواجهنا النص الخمينيّ التالي: «المدارس الإلهية والتوحيدية هي التي تصنع الإنسان (و) إذا وجد الإنسان في بلد فإنه يجلب له الحرية والاستقلال الفكري

والاستقلال الروحي والاستقلال الإنساني».

إذن، فالتوحيد هو مرتكز الثقافة المنشودة وماهيتها، والإسلام هويتها، على هذا المنوال نؤسس خصوصيتنا في مسألة الثقافة عندما نطرح موضوع الثقافة الإسلامية كمصنع لإعداد وبناء الإنسان القادر على إيجاد النهضة.

بيد أن المشكلة أن الإمام في صدد نهضة، والنهضة موضوع منوّع، من جدلية البناء والهدم والمواجهة والتحدي، لذلك فإن مجرد تقرير هوية ومرتكز وماهية للثقافة لا يعني غلق المسألة وحسم الموضوع، لا سيما أنّ العالم الإسلامي مستباح بجلّه للغرب منهك بالاستبداد الداخلي، بعبارة أوضح: إن طرح مقولة خصوصية الثقافة الإسلامية كأصل من أصول النهضة والإحياء في إيران والعالم الإسلامي لا ينهي المشكلة، ففي العالم الإسلامي الآن أنظمة تعمل ضد الثقافة الإسلامية، والشعوب الإسلامية تعيش ارتهانات وتبعيات موغلة للغرب، منها التبعية الثقافية، فكيف يصار إذن إلى تعميم الثقافة الإسلامية بمواجهة ثقافة التغريب؟

ثمَّ إن الثقافة الإسلامية ذاتها عنوان عام يحتمل - بل يطوي - الكثير من الاحتمالات والتأويلات التي تجعلها صيغاً وأنماطاً متضاربة أحياناً، لذلك سينبثق سؤال عن خصائص الثقافة القادرة على بناء الإنسان وصياغته وانطلاق النهضة.

في منهج الإمام أثناء تعاطيه مع الهم الثقافي في الكثير من النقاط التفصيلية التي توفر إجابة عن الأسئلة الآنفة وغيرها، ولما كان المكان لا يتيح أكثر من استعراض الأساسيات، فسنتابع اثنين من أخطر التحديات التي تثار بوجه الثقافة الإسلامية، وبالتحديد ثقافة النهضة والتغيير.

الأصالة ونفي التغريب

يحتفظ النص النهضوي والإحيائي للإمام بقيمة حيوية في معالجة قضايا التغريب في الثقافة الإسلامية وواقع المسلمين. ولعل أحد أبرز أسباب هذه الحيوية تكمن في أن نهضة الإمام انطلقت في ظرف تعيش فيه الأمة استلاباً خطيراً إزاء الغرب، وفي وقت بلغت فيه سطوة الغرب ذروتها على العالم الإسلامي.

الأصالة الإسلامية ونفي التغريب حقيقة شديدة الحضور في فكر الإمام ونهضته. يقول سماحته مخاطباً المسلمين في نداء الحج لموسم سنة ١٤٠٠هـ: «اعتمدوا على الفكر

الإسلامي وحاربوا الغرب والتغرب وقفوا على أقدامكم واحملوا على المثقفين الموالين للغرب الشرق واكشفوا هويتهم». هذا النص للإمام هو نص نهضة عبر ما ينطوي عليه من شمولية وعموم للمسلمين كافة. كما أنه يحمل الدلالتين معاً، دلالة استعادة الهوية واكتشافها من خلال الأصالة، ونفي التغريب.

هذا النص ينصب الهوية أصلاً إزاء تيارات الغرب والشرق ومنهجياتهما، لاسيما أن العادة جرت على استخدام مصطلح التغريب كعنوان دال على كافة المؤثرات التي تتموضع في بنية الثقافة الإسلامية ومضمونها من الشرق والغرب معاً. عندما تتحول الثقافة إلى سلطة تقمع وتلغي وجود الثقافات الأخرى أو على الأقل تشوهها وتهمشها، مستفيدة من ألوف المعارف البشرية والأرضية شرقية وغربية، ستكون عندئذٍ أُمّ الأمراض أو بتعبير الإمام في وصفها: «إن الثقافة الاستعمارية التي تزداد يومياً هي أُمّ الأمراض»، بل يذهب الإمام إلى أن سقوط العالم الإسلامي بدأ أولاً من خلال التسلط الثقافي الغربي وإن أكبر التبعيات التي تسود الشعوب الإسلامية والمستضعفة هي التبعية الفكرية.

في نصين متوازيين يعبر الخطاب الخمينيّ عن هذه الحقيقة بقوله: «إن أكبر التبعيات هي تبعية الشعوب المستضعفة الفكرية للقوى الكبرى وللمستكبرين. وجميع التبعيات تنبع من التبعية الفكرية هذه، ومادام الشعب لم يحصل على الاستقلال الفكري فلا يمكنه أن يستقلّ في الأبعاد الأخرى». وفي النص الثاني يقول سماحته مخاطباً وفداً من لبنان زاره سنة ١٤٠٠هـ: «إن السبب الأساس في تسلط الغرب أو الشرق على جميع الأقطار الإسلامية هو التسلط الثقافي».

الحقيقة أن هذا الفهم لم يعد غريباً حتى في تيارات الفكر العربي المعاصر المهموم بقضايا تغيير الأمة، فهذا أحد رموز هذا الفكر يكتب نصاً: «فقد كان من أهداف الاستعمار القضاء على الهويّات الثقافية للشعوب كمقدمة للقضاء على الهويات القومية حتى يسهل عليه السيطرة العسكرية والهيمنة الثقافية. وكانت حجة الاستعمار في الاستمرار أنه لا توجد هويات قومية أو ثقافية للمستعمرات! وما زال الغزو الثقافي مستمراً بالرغم من تغير أشكاله بما في ذلك نقل التكنولوجيا»(٤١).

إن حاجة العالم الإسلامي اليوم للتحرّر من التبعيات، وتحقيقه ذاته، واستعادته هويته الإسلامية التوحيدية تدعوه بشكل ملحّ إلى دراسة أطروحة الإمام في المسألة الثقافية

ولاسيما البعد الذي يرتبط بالتغريب.

البعد المعنوي في الثقافة

الثقافة مصطلح عام وعنوان يشتمل على مفردات واسعة، وينطوي على تنوع كبير حتى في حال انتساب الثقافة للإسلام.

الإمام يحدد سمات الثقافة الإسلامية المنشودة في النهضة، ويعطي الهدف والقيمة لها من خلال قدرتها على تربية الإنسان وتزكيته، ولو بقيت الثقافة كعنوان عام بدون قيود وضوابط ومحددات تصير أداة هدم أو لا تؤدي غرضها على الأقل.

يقول سماحته في هذا المضمار: «العالم الذي لا يقترن علمه بتهذيب الأخلاق والتربية الروحية، فإن علمه يستوجب ضرراً للشعب والوطن يأتي أكثر من ضرر الذين لا يعلمون». وفي نص آخر لا يعبأ الإمام بالقيمة المعرفية لأشرف العلوم، إذا انسلخت عن هدفها الإلهي وانفصلت عن قاعدتها الأخلاقية، حيث يقول: «التعليم والتعلم، الفقه والفلسفة، وعلم التوحيد، ما دامت لا تكون باسم الله فإنها لا تنفع».

إذا كان البعض لا يفقه هذه المعاني أو يستغربها وينسبها للتطرّف والمثالية، فإن ما يجب أن ننتبه إليه أن حركة الإمام وأفكاره في النهضة هي جزء من حركة الإحياء الديني، وبالتالي هي حركة تنفتح على الغيب أولاً وتستمدّ منه قبل كل شيء؛ وهي في هذا المعنى تلتقي مع الأساس المتين لعقيدة المسلم الذي لا يصحّ منه إسلامه دون هذا الانفتاح العميق على الغيب والاستمداد منه.

وهذا هو جوهر الحركة الإحيائية للإمام وأصل خطابها النهضوي سواء أكان ثقافياً أو غير ثقافي.

٧ـ الشعب أم المؤسسة؟

مَن الذي يُبرز حركية التعبئة في بلاد المسلمين الشعب أم المؤسسة؟ تكشف قراءة التجربة الخمينية في إيران واستلهام منطلقاتها النظرية أن الإمام رفض إخضاع المسألة إلى خيارين هما الشعب أو المؤسسة، فالأصل هو الإنسان و الشعب، والمؤسسة العسكرية، أو الجهادية أو التعبوية هي مجرد إطار أو وسيلة تمليها الحاجة إلى إدارة فعل المقاومة أو المواجهة أو الدفاع.

بناءً على أصالة الأصل شهدت التجربة الإيرانية ثلاث صيغ مؤسسية للقوة العسكرية

هي الجيش والحرس الثوري وقوات التعبئة الشعبية، من دون أن يكون أي واحد منها بديلاً للأصل المتمثل بالشعب نفسه، ولا ينبغي أن يحصل ذلك، وإلا فهي الكارثة ونهاية التجربة ذاتها!

على هذا نعتقد أن سؤال: هل تومئ التعبئة في فكر الإمام إلى فئة عسكرية ومؤسسة خاصة أم أنها تمثل مفهوماً عاماً يطوي خللاً منهجياً؟ ففكر الإمام يتناول بالدرجة الأولى والأخيرة حالة الشعب بشكل عام، وإذا أراد أن يتخصص بفئة، فإن ذلك يعود إلى ارتباط هذه الفئة بالبنية الاجتماعية العامة. بمعنى أن الإمام عندما يتحدث عن الجامعة كمفهوم أو ظاهرة، وعن المثقفين كفئة، فلا يقصد التعامل الميكانيكي مع هذه الظواهر بوصفها وجودات مستقلة قائمة بذاتها، الواحدة فيها بمعزل عن الأخرى، بل ينظر إليها سماحته كبنى مترابطة تدخل بشكل متواصل في تكوين النسيج الاجتماعي العام أو ما نطلق عليها حالة الشعب.

وفي غير هذا الاتجاه من النظر سيقع دارس نهضة الإمام الخمينيّ في خلل منهجي خطير تسقط معه أول ما تسقط القيمة التغييرية في فكر الإمام. فالإمام قبل كل شيء هو داعية الإسلام الذي يعنيه أن يدخل حالة الشعب ـ وحال الأمة في مستوى آخر ـ بمفهومها العام والشامل ليقطع صلتها مع كل ما هو غير إسلامي، ويعيد صلتها بالإسلام.

قضية التعبئة لا تخرج عن هذا الفهم، فمقتضى القيمة التغييرية لفكر الإمام تفرض أن يدخل سماحته المفهوم (التعبئة) في الحالة الاجتماعية العامة ليخلص إلى بناء حالة عسكرية متخصصة.

لا ريب أن الترابط القائم بين الاثنين واضح بينهما، فليس بمقدور الأمة الراكدة المخدرة أن تنتج حالة جهادية تعبوية عسكرية فاعلة، ،خاصة كالحالة الواسعة التي شهدتها الثورة الإسلامية. فعملية توجّه مئات الآلاف من المقاتلين من كافة الفئات الاجتماعية إلى جبهات القتال وحضورهم الفاعل/ الرادع طوال سنوات الحرب الثماني، لم يكن أمراً ممكناً لو لا أن الشعب ذاته خضع بدرجة وأخرى إلى حركية مفهوم التعبئة وتفاعل مع القيم الجهادية لهذا المفهوم.

ما ينبغي الإشارة إليه في نهاية هذا التوضيح أن من دأب الإمام ودأب منهجه التغييري أن يتوجه نحو الأمور الكلية العامة فيكسر بناءاتها القديمة ويعيد تشييدها مرة أخرى على

أساس الإسلام ووفق مفاهيمه وأحكامه.

إذن، بدأت التعبئة حالة اجتماعية/ شعبية عامة قبل أن تتخصص بقوات التعبئة المعروفة في إيران بـ(البسيج) ومؤسستهم. بل لم يكن لظاهرة (البسيج=التعبئة) أن تولد وتنمو بالسعة والعمق اللذين شاهدناهما بها، خلال سنوات الحرب الثماني من دون أن يكون خلفها وفي قاعدتها التحتية أمة معبأة مستعدة للتضحية والعطاء.

نصوص الإمام الراحل وفيرة وواضحة في هذا الاتجاه، ففي حديثه مع ضيوف الجمهورية الإسلامية بمناسبة الذكرى الخامسة للانتصار، قال سماحته معبراً عن الروح الشاملة لمفهوم التعبئة: «قبل الثورة الجبارة والقاصمة التي وقعت في إيران، وقعت في داخل الجماهير ثورة تمثلت في توجه جميع الشعب نحو الإسلام الذي كان إلى هذا العصر، وخصوصاً في القرون الأخيرة، في طيّ النسيان، ولم يبق منه سوى طقوس جامدة لا أثر لها على أحوال الشعوب».

يطالعنا هذا النص بعد إثباته التعبئة كمفهوم عام يعم الشعب جميعاً، بأن مضمون التعبئة يقوم على الإسلام دون غيره، وأنَّ قيمة التعبئة الأساسية تكمن في الفداء والتضحية.

بعد هذه الإشارة الوجيزة نعود مرة أخرى إلى الإمام، وهو يعرض لحالة التعبئة العامة التي اجتاحت الشعب على أساس الإسلام، فيقول: «وهذا الشعب بمشيئة الله تبارك وتعالى وألطافه الخاصة انقلب في البداية في الجوانب المعنوية، الشباب عاد عن حاله السابق إلى الإسلام، وعرف كيف ينبغي أن يكون، وماذا يعمل، وإثرها جاءت هذه الثورة، ولولا ذاك التغيير الداخلي لما اختلف حال هذه الثورة عن باقي الثورات، فالثورة الداخلية لهذا الشعب وتعرّفه على الإسلام وتوجهه نحو الله تعالى، هذه الأمور مجتمعة هي التي أثمرت هذه الثورة، وهي التي حفظتها وأوصلتها إلى الانتصار، وأسفرت عن تعاظم حضور هذه الجماهير والتزامها، وهذه الثورة الداخلية هي أيضاً ما كانت لتكون في هذا البلد إلا بألطاف الله تبارك وتعالى.. فلنبحث عن الانتصار في ثورة أعماق الجماهير».

يتضح من هذا النص أن التعبئة حالة جهادية حركية عامة سادت الشعب وعملت على نقله من الركود إلى الحركة، ومن الأنانية إلى التضحية والعطاء. وحركية التعبئة وروحها العامة ومضمونها قائم على أساس الإسلام، والتعبئة سبقت الثورة ومهدت لها فأنتجتها بوصفها أرضاً لانتصارها، وهي بعد ذلك ضمانة لديمومتها وحفظها وتحصينها ضد

التحديات الخارجية والمنزلقات الداخلية.

وهذا ما يضعنا أمام أصل آخر من أصول النهضة يتمثل بإشراك الشعب في المواجهة والاستمداد من طاقاته الجبارة، وعدم قصر المقاومة على الأطر المؤسسية حتى لو كانت في أعلى درجات الكفاءة والتخصص.

٨ ـ تفعيل قانون القلة

من الأصول الأخرى التي أعادت الروح التعبوية تشييدها في الأمة وتفعيلها فيها، من خلال منهج الإمام الجهادي، هي إعادة دور القلة المؤمنة في بحر الضلال والانحراف. فخطورة التصحيح والتغيير ومستقبلهما تكمن في الخطوة الأولى التي غالباً ـ بل دائماً ـ ما تكون من نصيب قلّة قليلة تقود حركتها إلى تجميع القوى الخائفة والمترددة والراكدة من ورائها. وبدون القلة، التي تكسر حواجز الخوف وتنزع الهيبة الراكزة في نفوس الكثرة وتبني الأفكار، فإن عملية التغيير يقضى عليها أن تبقى تمنيات حالمة ونظريات في مطاوي الكتب، وبحسب تعبير الإمام: «الأفكار تبدأ صغيرة، ثمَّ تكبُر، ثمَّ يتجمع حولها الناس، ثمَّ تكتسب القوة، ثمَّ تأخذ بيدها زمام الأمور»[٤٢]. هذه قاعدة مطّردة هي أقرب ما تكون إلى السنّة الشاملة التي لا تستثني أحداً: «ففي كل العالم على مرّ العصور كانت الأفكار تتفاعل عند مجموعة من الأشخاص، ثمَّ يكون تصميم وتخطيط، ثمَّ بدء العمل ومحاولة نشر هذه الأفكار وبثّها من أجل إقناع الآخرين تدريجياً»[٤٣] والمبادرة هي أبداً بيد قلة تزرع الأمل بإمكان التغيير وتمسك بيدها زمام المبادرة.

وفي إشعاع نور صاعد يستلهم الإمام أفق العمليات التغييرية الكبرى على مسرح تاريخ النبوات وتاريخ الإسلام، فيسجل في نغم يوصل بين الحاضر والماضي: «السلام على إبراهيم خليل الله الذي هاجم الأصنام وعبّادها وحده، ولم تخفه الوحدة أو ترعبه النار، والسلام على موسى الذي رفع عصاه في وجه الفراعنة ولم يخش أحداً، والسلام والتحيات على محمد حبيب الله الذي انتفض وحده وحارب الكفار الظالمين حتى آخر ساعات حياته، ولم يشك من قلّة العدد والعدة، والسلام على مسلمي صدر الإسلام الذين هاجموا سلاطين الروم وإيران الجائرين بقليل من الإمكانيات ولم يسمحوا للخوف أن يتغلغل لقلة الناصر. والسلام الخالد على علي بن أبي طالب الذي حارب الجلادين المتلبسين بلباس الإسلام والقداسة دون أن يخشى قوةً ما، والسلام على الحسين بن علي

الذي ثار بأنصاره المعدودين للقضاء على ظلم الغاصبين للخلافة ولم يفكر بمساومة الظالم على الرغم من ضآلة العدد والعدة».

بعد مقاطع أخرى يوصل الإمام الحاضر بالماضي، ويؤسس لحركة الأمة التعبوية الجهادية الحاضرة بالتواصل مع جذورها العميقة في انموذج النبوات وأصول الإسلام، فيصحح ما كان مقطوعاً في الأذهان والنفوس وفي واقع المسلمين، فيقول: «إن أصحاب الدنيا يعتبرون ما صدر من أولياء الله العظام هؤلاء، مخالفاً للعقل والشرع، فعقلهم يرفض الثورة بالعدة القليلة وشرعهم لا يسمح بذلك».

أما نهج الإمام في التحريك والنهضة، فقد أعاد هذا القانون إلى حيز الفاعلية والحضور.

أهمية هذا القانون أنه يلغي تلك الأحكام المتسرعة العجلى التي بادرت وتبادر إلى إلغاء الفاعليات الحركية والحزبية والتجمعات النخبوية. فكل هذه الوجودات تتحول إلى ضرورة لا مناص عنها لإطلاق شرارة الحركة في الشعوب وتفجير طاقاتها المخزونة، بشرط أن تعي دورها هذا ولا تتخلى عنه، والأدهى أن لا تتحول أداة لتجميد الأمة والحؤول دون انطلاقها أو إلى وجودات بديلة للشعوب ذاتها، كما حصل ذلك لبعضها فعلاً، فقاد إلى أحكام متسرعة وعجلى بضرورة التخلي عن هذه الكيانات بالكلية.

تفتح هذه النقطة أفقاً واسعاً لمعالجة الوجودات الحركية والحزبية الإسلامية في بلاد المسلمين، من زاوية الإثارة التي بين أيدينا أو من زوايا أخرى، وهو ما يستدعي بحثاً مستأنفاً ليس هذا محله.

٩ - عنصر التضحية

تقوم فكرة التضحية والفداء والاستشهاد في الدين الإسلامي على مرتكز اعتقادي يؤمن بفناء هذه الحياة الدنيا والخلود في الحياة الأخرى، لذلك تُعدُّ الشهادة - وهي من مراحل الفداء المتقدمة - فوزاً. وفي ذلك يحدثنا الإمام بعد استشهاد المفكر مرتضى مطهري في ٢ / ٥ / ١٩٧٩، بقوله: «إن أحد دروس العقيدة الإسلامية ومدرسة التوحيد هو أن رجال هذه المدرسة يعتبرون الشهادة فوزاً عظيماً لهم (يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً)».

ثم يتقدم الإمام خطوة إلى الأمام، وهو معلم الأخلاق العظيم، وفاتح دروب الشهادة

والفداء أمام قوافل الشهداء في عصرنا الإسلامي الحاضر، فيقول إنهم «يستقبلون الشهادة لأنهم يعتقدون بأن وراء هذا العالم المادي عوالم أسمى وأنور من هذا العالم. هذا العالم سجن المؤمن، وبعد الاستشهاد يخرج المؤمن من السجن، هذا هو أحد الفروق بين مدرستنا، مدرسة التوحيد، وبقية المدارس الأخرى، فشبابنا يتمنون الشهادة وعلماؤنا الأعزاء يتسابقون إلى الشهادة».

ثم ينقل الإمام هذه القيمة الاعتقادية إلى حيزها العملي في تجربة الدولة الإسلامية، ويطلق إرادة التحدي فيقول: «الذين لا يعتقدون بالله ولا باليوم الآخر يجب أن يهابوا الموت، يجب أن يخافوا من الشهادة. نحن تلاميذ مدرسة التوحيد لا نهاب الشهادة، فليجربونا كما جربوا بالفعل».

كلما تحين فرصة للحديث عن الثورة الإسلامية في خصائصها ومزاياها نرى الإمام يحرص على تبيان خصوصية دوافعها مقارنة بغيرها من الثورات والانقلابات السياسية، ففي الذكرى الثامنة للانتصار، وبعدما تحدث عن الثورتين الفرنسية والروسية وأبان دوافعهما المادية، انتقل سماحته إلى الثورة الإسلامية فقال: «فالثورة التي قمنا بها وقام بها شعبنا، كانت منذ اليوم الأول، ومنذ الهتاف الأول فيها، من أجل الإسلام، لا من أجل الوطن ولا من أجل الشعب ولا من أجل السلطة، بل جاءت من أجل إنقاذ الإسلام من شر القوى الكبرى والمجرمين الأجانب... هذا الدافع الإسلامي ملحوظ بوضوح عند شبابنا وعند عامة الناس إلا ما شذّ وندر، فعند ملاحظة هذا التسابق نحو الشهادة بكل شوق لدى عامة الناس في هذه النهضة، وعندما نسألهم وهم متوجهون إلى الجبهات وكلهم شوق وحماس: لماذا تذهبون إلى الجبهة؟ يجيب كل واحد منهم: نذهب من أجل الإسلام وفي سبيل الله. ولكن إذا وجهنا هذا السؤال إلى جندي روسي مثلاً، فسيجيب: أقاتل من أجل السيطرة على هذا البلد، أو من أجل أن أبسط نفوذي».

تتجسد القيم والدوافع في الفهم الإسلامي من خلال المواقف والأعمال، وأفضلها ما يكتسب القدرة على التغيير العام، كما حصل في إيران حينما تجلّت القيمة التغييرية للتضحية في إنهاء عهد الطاغوت وانتصار الثورة الإسلامية. وبعد النصر عملت الروح ذاتها في فعلها التغييري والحركي على إدامة النصر ودفع المخاطر ومواجهة التحديات، بدءاً من مشكلات الداخل وانتهاء بالأشكال الإقليمية والدولية التي اكتسبت فيها عدوانية السنوات الثماني موقعاً كبيراً ومتميزاً.

هذه العلائق والجدل المحكم القائم بين هذه الأصول يعبر عنه الإمام الراحل في حديث

له في الذكرى الثامنة للانتصار، فيقول: «إن شباب إيران إنما يتوجهون إلى الجبهات طالبين الشهادة، لأنهم يرون الشهادة فوزاً عظيماً، وإن اعتبارهم الشهادة فوزاً عظيماً ليس لأنهم يموتون وينالون الشهادة قتلاً، إذ إن الطرف الآخر يُقتلون أيضاً، ولكن المقصود هو الدافع الإسلامي لديهم، فعندما يكون القتل من أجل الإسلام عند ذلك يشعر الإنسان باللذة لا بالحزن».

في المناسبة ذاتها أضاف الإمام لضيوفه موضحاً: «أنتم تشاهدون أن إيران تتعرض كل يوم للقصف ويسقط الكثير من الأطفال والنساء والشيوخ الآمنين قتلى، تتهدم البيوت على رؤوسهم، لكن بالرغم من ذلك تراهم عندما يخرجون من تحت الأنقاض يهتفون بوجوب استمرار الحرب حتى النصر». تحديات قاسية مثل هذه يرافقها ضغوطات اقتصادية وخلل كبير في الخدمات كالماء والكهرباء والهاتف، من الممكن أن تدفع الشعب نحو النكوص والتقهقر لولا رصيده من انتمائه العقيدي وهويته الدينية والدافع الإسلامي للحركة.

نحن الآن نكتب هذا الكلام في أجواء مفعمة بالأمن والاسترخاء ووفرة الخدمات، في حالة أشبه ما تكون بالميوعة إذا ما قورنت بتلك الأجواء، لكن عندما كانت مشاهدها تمر في لحظة الفعل ومن خلال الميدان، فقد كانت تبعث ـ وقد كنّا شهوداً على ذلك ـ بنبض المقاومة والحركية والمواجهة في جسد الشعب، وتجعل العالم الخارجي ينظر باندهاش وذهول، حتى صرح أكثر من مراقب أجنبي بأن ما كان يجري هو «الجنون» بعينه، ووصفه بعضهم بـ«جنون الخمينية»، أما نحن فلم نَرَ فيه إلا الإسلام وروح الاستشهاد وذلك النزوع الحسيني المتجذّر الوضّاء.

ربما كانت هذه المشاهد هي من بين العوامل التي كوّنت غربة العقل الغربي في إدراك جوهر نهضة الإمام وماهية الحركة التي أطلقها في هذا الشعب، وحركيات الدفع الهائلة لقيادة الإمام وحضوره في الساحة حتى كتب أحدهم في مجلة (دير شبيغل) الألمانية مرة ناصحاً أمريكا والدول الأخرى أن لا تقوم بأي «حركة في إيران مادام الخمينيّ حياً، لأنه يتمتع بقوة خفية تفوق كل القوى الموجودة في العالم»[٤٤].

هذه الغربة منظوراً إليها من خلال قيمة التحول الذي شهده الشارع الإيراني على مستوى الاستعداد للتضحية والعطاء، هي التي أشار إليها الإمام الخمينيّ نفسه في لقائه الصحفي مع مراسل مجلة «تايم» الأمريكية «فان فورست» في السابع من يناير عام

١٩٨٠، عندما قال له: «النقطة المهمة التي ينبغي أن تتركز في أذهاننا أن هناك فهماً جديداً. فإيران اليوم ليست تلك التي كانت تحت حكم الشاه، معجزة حدثت. في النظام السابق شرطي واحد كان يجبر كل التجار في السوق المركزي أن يرفعوا أعلاماً للإعلان عن عيد ميلاد الشاه، هؤلاء الناس أنفسهم وقفوا ضدّ الدبابات والمدافع بأياديهم الخالية، ولا يزالون يلبسون الأكفان حتى الآن. تعال إلى هنا، إلى قم ليكون بمقدورك أن تتكلم فيما بعد عن استعدادهم للشهادة. إن أمة تغيّرت على هذا النحو لن تُهزم، السيد كارتر لم يفهم هذا التغيير بعد»(٤٥).

الإمام رجل نهضة، هو صانعها وهو قائدها، لذلك يحرص في كل فكرة وموقف على التكامل والشمول والامتداد عبر المساحة الإسلامية الكاملة لشعوب الأمة، وعندما لا يتعلق الأمر بخصوصية معينة، فإن خطابه النهضوي يمتد إلى شعوب العالم المستضعفة في أقاصي الأرض. هذا المعنى نجده واضحاً في حديث سماحته إلى ضيوف الذكرى الثامنة للانتصار حيث حمّلهم (رحمه الله) مسؤولية نقل الروح التي تسري في النهضة الإسلامية بمفاهيمها ومعانيها السامية إلى شعوبهم، وفي ذلك يقول سماحته: «عليكم أيها الضيوف الأعزاء أن تنقلوا هذه المفاهيم، وهذه المعاني السامية لشعوبكم، وتوضحوا لهم الأمور، قولوا لهم إن شباب إيران إنما يتوجهون إلى الجبهات طالبين الشهادة». وبعد أن يتحدث عن الروح التضحوية لدى شباب الجبهات من المدافعين عن الإسلام يقول الإمام مخاطباً ضيوف الذكرى الثامنة للانتصار: « ومن هنا أدعوكم إلى الإمعان في حالة هذا الشعب وانقلوا لشعوبكم ما تشاهدونه من أحوال هذا الشعب عسى أن تتشبع فيهم هذه الدوافع الإلهية فيتخلصوا من هيمنة القوى الأجنبية».

لنتمعن كيف يقرن الإمام الراحل بين إلهية الدوافع وبين الانعتاق والتخلص من الهيمنة، وكيف يكون الدافع الإلهي أرضية للتضحية، والتضحية أرضية للتغيير والنصر. وهذا هو عين ما نعنيه بالبعد التغييري/ النهضوي في رؤية الإمام التضحية والفداء.

١٠ـ الإطار القُدسي

تتعامل بعض الاتجاهات الفكرية والتغييرية مع الإسلام في العالم العربي والإسلامي بوصفه أيديولوجية نضال، تستفيد من قدراته على التجييش وبثّ الحراك الاجتماعي، لتسقط بذلك قيمته الوحيانية (من الوحي) وموقعه بوصفه آخر رسالات السماء إلى

الإنسان.

يضمُر الجانب الغيبي والتعبدي في هذه الاتجاهات، ويصار إلى تقسيم الإسلام إلى حقل «رجعي جامد» يضم الغيبيات والعباديات، وآخر «تقدمي متحرك» يضم الاجتماعيات والثوريات. كما تختفي في إطار هذه النظرة لغة القربة والتكليف والواجب الشرعي والثواب والعقاب، على حساب تضخيم جوانب الحركة والمواجهة والجهاد، ويتحول الإسلام نتيجة هذا النمط من التعامل وما يستتبعه من تعضية إلى ساحة مفتوحة على قراءات لا حصر لها، ماركسية راديكالية وليبرالية وعلمانية غربية مستمدة من واقع العلوم الاجتماعية وما تفرزه من منهجيات، بعد أن صار جزءاً من الموروث الاجتماعي للأمة ومفردة في هويتها الثقافية وتكوينها الحضاري الحاضر، وليس دين الله الموحى به إلى خاتم النبيين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلّم.

ليست قليلة هي الدراسات التي تعاملت مع الإنجاز الخمينيّ على مستوى المواجهة والثورة ثم الدولة والنهضة من هذا المنظور العملياتي (البرجماتي)، ولم تَرَ في الإمام الخمينيّ إلا قائداً سياسياً واجتماعياً «أحسن» توظيف موروث شعبه الديني والثقافي متمثلاً في الإسلام والقيم المذهبية الشيعية، لتحريك مواجهة ناجحة مع النظام الملكي بلغت إلى درجة إسقاطه، ثم إقامة نظام سياسي بديل راح يتقاطع مع المصالح الأمريكية والصهيونية في المنطقة[٤٦]، تماماً كما حصل للإمبراطور الياباني الشهير ميجي (١٨٦٨-١٩١٢) في إرساء البنية الحديثة لليابان باستثمار الموروث البوذي وقيم طبقة الساموراي، ولماوتستونغ في الصين والمهاتما غاندي في الهند وهكذا.

أقول باختصار: إن هذه قراءات متعضية للإسلام وللإنجاز الخمينيّ، أقل ما يقال فيها إنها مخاتلة تحجب ما لا تريد وتكشف ما تريد، ومن ثم فهي لا تقدم إلاّ صورة زائفة غير أمينة للإنجاز. ومادام الغرض من هذا المقال هو تقديم خطوط عريضة ومادة خام فحسب، فسنكتفي بعدد من الأصول والمبادئ والمرتكزات التي تؤطر الإنجاز الثوري والنهضوي للإمام الخمينيّ، من خلال نصوصه مباشرة:

١- نهضة الإمام وفعله الثوري عملان دينيان صرفان ينطلقان من الإسلام ويتحركان على أساسه، ويفرزان أطرهما في الفعل والحركة من خلال مبادئه العقيدية والتشريعية، خاصة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (داخلياً)، والدفاع الشرعي عن المظلومين

والانتصاف لهم ومجاهدة المعتدي (خارجياً). يقول في وقت مبكر من انطلاق مواجهته للنظام الملكي عام ١٩٦٣: «يجب أن يكون هدفنا محدداً، إنه الإسلام»[٤٧]. والأوضح منه قوله: «فالثورة التي قمنا بها وقام بها شعبنا منذ اليوم الأول، والهتاف الأول كان من أجل الإسلام، لا من أجل الوطن ولا من أجل الشعب ولا من أجل السلطة ،بل جاء من أجل إنقاذ الإسلام»[٤٨].

بيد أن الإمام يعي تماماً أن صورة الإسلام تنصرف في ذهن البعض إلى تلك الموروثات التاريخية الماثلة في استغلال الحكام والسلاطين والأمراء والخلفاء والعلماء من صنف وعاظ السلاطين، فتجعله متماهياً بالأنظمة الاستبدادية ورموزها موصولاً بوعاظ السلاطين والمتحجرين ورؤاهم وفتاواهم، فترتد صورتهم في وعيهم إسلاماً قامعاً متخلفاً متحجراً حامياً الأنظمة ومعطلاً للانعتاق من التبعيات، ومعيقاً لمقاومة الشعوب ونهضتها، مكرساً التخلّف والجمود، وغير مطاوع لتيارات العصر ومستجداته. على هذا كله دعا الإمام إلى الإسلام المتحرر من هذه الأثقال والقيود، المعبّر عنه في خطاب الإمام بـ «الإسلام المحمدي» دون «إسلام أمريكا» أو «إسلام وعاظ السلاطين» أو «إسلام آل سعود» أو «إسلام رضا بهلوي» أو «إسلام صدام» أو «إسلام هارون الرشيد» أو «إسلام بني أمية»، وكلها صيغ في التعبير مستخدمة في نصوص الإمام وواردة في خطابه.

٢ـ عندما يكون الإسلام هو المنطلق وهو الهدف، فستنتظم علاقة الإمام بفعله الثوري وحركته النهضوية في إطار التكليف والواجب الشرعي، وكذا من يتحرك في فلك النهضة. فهو يتحرك لمواجهة النظام الملكي نصحاً في البدء ومواجهةً شعبية دموية في النهاية تفضي إلى إسقاطه واستئصاله على هدي لغة التكليف والواجب الشرعي، وكذا في كل حركة وسكنة: «إنني وتنفيذاً للواجب الشرعي أحذّر الأمة الإسلامية والشعب الإيراني من الخطر المحدق بالقرآن الكريم، وأعلن أن الإسلام في خطر»[٤٩]. كما قوله أيضاً: «إنني بحكم أدائي لواجبي الشرعي أذكركم بمصائب...»[٥٠].

هذه اللغة تخفف بعض الشيء من وطأة حسابات النصر والهزيمة بمفهومها المادي الصرف، لتجعل الواجب الملقى على الإنسان المسلم هو العمل والسعي الدؤوب دون توقف حتى وهو يواجه أخطاراً جساماً كالتضحية بالنفس، لكن من دون أن تلغي تماماً الحسابات الموضوعية التي تقرّها سيرة العقلاء وتدخلها الشريعة في حسابها. والأهم من ذلك أنها توفر مقياساً للحكم على القائد نفسه، إذ من غير المعقول أن يتحدث القائد للآخرين

بلغة التكليف والواجب الشرعي ويجعل نفسه خارج هذا المنطوق وبمنأى عمّا يمليه من لوازم، حيث يحدثنا الإمام بقوله: «هل يقدر الخمينيّ وأمثاله أن يقولوا شيئاً يخالف مصلحة الإسلام الذي كابد لإحيائه نبي الإسلام، وضحى لأجله أئمة الهدى...؟إن الخمينيّ يخطئ فيما لو أراد الحديث بما يخالف الدين الإسلامي»[٥١] وذلك في إشارة منه إلى أجواء المساومة التي غطت فعل السلطة الشاهنشاهية في التعامل معه عشية انتفاضة خرداد وبعدها.

هذه اللغة هي الأقدر من غيرها لكي تفسر لنا الفَرادة المتميزة في هذه الشخصية وصلابتها الهائلة وإصرارها الكبير في المواجهة، وإمساكها زمام المبادرة دون خوف أو تردد: «إن الخمينيّ سيواصل طريق الجهاد ضدّ الكفر والظلم والشرك وعبادة الأصنام حتى لو ظلّ وحيداً، وسيسلب النوم من أجفان المستكبرين والعملاء بعون الله تعالى»[٥٢]. هذا الحزم والإصرار الذي يصدر عن شيخ أشرف على التسعين، وليس من شابٍ في أواسط عمره وعنفوان شبابه، هو وليد لغة التكليف ومنطق الواجب الشرعي.

٣- تخضع لغة التكليف لأطرها الشرعية متمثلة تحديداً بالتكييفات الفقهية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بوصفها أسمى الفرائض وأساسها في حفظ كينونة المجتمع داخلياً، ثم بمبادئ الدفاع الشرعي والجهاد الابتدائي وضوابطهما، بوصفهما التكييف الفقهي لممارسة فعل المقاومة والحفاظ على كيان المجتمع والشعوب والأمة بازاء ما تواجهه من تحديات متمثلة اليوم بالاستعلاء الأمريكي والعدوانية الصهيونية.

أكتفي بهذا الإلفات إلى الأطر الشرعية لممارسة الفعل التغييري الثوري دون الدخول في تفصيلات تكييفاته الفقهية وما تثيره من تفاصيل[٥٣].

٤- ما نفهمه من المنطق الإسلامي حاجة الفعل الثوري والتغييري إلى المنطلق الفقهي الذي يصدر عنه، وهذا ما تؤمنه مبادئ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسائل الدفاع والجهاد الابتدائي. أما آليات الفعل وبرامج الممارسة ووسائل التنفيذ فهي تدخل في الموضوعات المتروكة للمكلف وللشعب وللأمة، تختار منها ما يناسب إمكاناتها وما يسمح به التقدم في عصرها، شريطة أن تبقى هذه الآليات والوسائل رهينة الصحة الشرعية بحيث لا تخرج من دائرة المباح إلى الحرام وما إلى ذلك.

بيد أن الثابت مع ذلك أن وسائل الدفاع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلما كانت مألوفة للأمة كانت الجدوى من الفعل أكبر، والنتائج أعمق وأشمل. لهذا كله سعى الإمام

الخمينيّ إلى تفعيل ما هو مألوف ثقافياً واجتماعياً لدى شعبه بحيث تجتمع عليه الأغلبية دون إحساس بالغربة، فكان تركيزه في تجييش الطاقات الشعبية واستثارتها على دور العلماء والمساجد والحوزات، وصلاة الجمعة والجماعات، وموسم الحج، وشهر رمضان ويوم القدس، باثاً في أثناء ذلك الروح في قيم عليا بقيت مقصيّة في مداها الاجتماعي العام، مثل الشهادة والتواصل أو التآخي الاجتماعي، والإيثار والصبر، بل مفهوم التكليف نفسه ولغة الواجب الشرعي.

لكن ما بقي متألقاً على طول الخط بدءاً من انتفاضة خرداد، مروراً بأحداث ثورة شباط، ثم مخاضات بناء الدولة وما مرت به من مواجهات داخلية وخارجية، لا سيما الحرب العراقية ـ الإيرانية، هو واقعة الطف وكربلاء ويوم الحسين في عاشوراء الذي تحول إلى «ثابت» له حضوره الضخم في الخطاب الخمينيّ في كل الأدوار، حتى لم ينس أن يحث على عدم التخلي عنه في وصيّة الختام: «من ذلك، أن لا تغفل [الأمة] عن مراسيم عزاء الأئمة الأطهار، وبخاصة سيد المظلومين والشهداء حضرة أبي عبد الله الحسين... ولتعلم أن تعاليم الأئمة عليهم السلام لإحياء هذه الملحمة التاريخية الإسلامية... إنما هو بأجمعه يمثل صرخة الشعوب البطولية بوجه الحكام الظلمة على مرّ التاريخ وإلى الأبد... وهي صرخة بوجه ظلَمَة العالم»(٥٤). وهذا ما انتبه إليه عدد كبير من الدراسات حول النهضة والإمام وإن لم يحسن بعضها فهم ذلك ولم يقوَ على هضمه(٥٥).

٥ـ عندما يكون الإسلام هو المنطلق والهدف ولغة التكليف والواجب الديني هي الإطار، فإن إيران تتراجع في النهضة لتتقدم عليها هموم المسلمين ومصائب البلاد الإسلامية، بل هموم المستضعفين ومشكلاتهم. وإذا ما تم الحديث عن استقلال إيران وبنائها، فذلك يحصل من أجل خدمة الإسلام وقضايا المسلمين، ولكي تتحول إلى قاعدة صلبة في مشروع النهضة الشاملة: «علينا أن نصنع من إيران بلداً مستقلاً سياسياً وعسكرياً وثقافياً واقتصادياً، ومتحرراً من الاتكاء على أمريكا والاتحاد السوفيتي وبريطانيا، هذه القوى الطامعة»(٥٦).

بيد أن هذا البناء الرصين لا يعطي الإقليم الإيراني ميزة على غيره من بلاد المسلمين، وإنما المفروض أن يتحول إلى نقطة ارتكاز لتوسيع دائرة النهوض: «نحن لا نفرق بين إيران وسائر البلدان الإسلامية، ونرى الدفاع عن جميع المسلمين واجباً دينياً، وسنتصدى إذا تمكنا لكافة الجبابرة في العالم، وإننا لا نستطيع أن نفرق بين مسلم حبشي وآخر

إيراني لأن الإسلام لا يقرّ ذلك، ولا فضل لأحد إلا بالتقوى»[٥٧].

ما دامت قضية دعم المسلمين ـ كل المسلمين ـ هي استحضار لواجبٍ ديني، فلا معنى لتخلف هذا الواجب أو تعطله تحت أية ذريعة كانت. لذلك عاد الإمام يركّز هذا المنطق في لحظة عصيبة ربما كانت هي الأكثر حراجة فيما واجهه خلال السنوات العشر الأخيرة من عمره. ففي الذكرى السنوية الأولى لمجزرة البيت الحرام بمكة المكرمة، وبعد يومين اثنين من موافقة إيران على القرار (٥٩٨) القاضي بوقف إطلاق النار على جبهة الحرب العراقية ـ الإيرانية، وجّه الإمام بياناً سياسياً أعاد فيه تأكيد قواعد الموقف الإسلامي للنهضة إزاء عدد كثير من القضايا. عن دعم المسلمين مثلاً قال سماحته: «إنني أعلنها صريحة أن الجمهورية الإسلامية في إيران تقف ـ وبكل وجودها ـ إمكاناتها لأجل إحياء الشخصية الإسلامية للمسلمين في كافة أرجاء المعمورة»[٥٨].

أجل، لا موضوعية لإيران، بل الهدف هو الإسلام، والهم الإسلامي يسع المسلمين بأجمعهم، ويمتد ليشمل دائرة المستضعفين من غير المسلمين، بل هو هم إنساني بالمطلق، حيث كان الإمام يطمح إلى بناء جبهة عريضة وعامة تضم في قاعدتها المسلمين والمستضعفين في مواجهة العلو الغربي: «علينا أن نعد أنفسنا لتكوين جبهة قوية إسلامية ـ إنسانية بنفس اسم ومميزات إسلامنا وثورتنا، لمواجهة جبهة الشرق والغرب المتحدة، فنحتفل بسيادة المحرومين والحفاة في العالم»[٥٩]. إذا ما بدت هذه النصوص غريبة أو ناشزة مع مساحةٍ ما من منطق الدولة التي تركها الإمام، خاصة مع ازدهار استراتيجيات اقتصاد السوق بوجهه الاستهلاكي القبيح والانفتاح على مقولة «المجتمع المفتوح» بمعناه الرأسمالي الاستهلاكي، وما قاد إليه ذلك من تخلخل في القيم ونمو لنزعة قومية تعلن عن قناعتها صراحة ودون مواربة «إيران للإيرانيين»[٦٠]، فإن الأمانة في البحث تدعونا أن نعلن أن هذه هي الجوانب المحكمة في نهضة الإمام التي أراد لإيران أن تتحرك على هديها، إذ ماذا نفعل وبين أيدينا نص يسجل فيه الإمام: «إن هذه الثورة قد قامت بالدرجة الأولى من أجل العالم الإسلامي، وبالدرجة الثانية من أجل المحرومين والمستضعفين... وبهذا المعنى أن الثورة الإسلامية الإيرانية ليست فريدة ومقتصرة على نفسها، بل هي بداية ثورات تماثلها في الهوية والميزات»[٦١].

٦ـ في ظاهرة الإسلام السياسي تحول إنشاء الدولة وبلوغ السلطة إلى هدف، بل تحولت أطروحة الدولة الإسلامية في بعض أدبيات وأعمال تيارات هذه الظاهرة ورموزها

إلى وثن يحجب الحالة الدينية ويغيبها. بديهي أن المشروع الخمينيّ لا يلغي أطروحة الدولة ولا ينفي وجوب السعي لإنشائها: «علينا... أن نسعى لوضع حجر الأساس للدولة الإسلامية»(٦٢)، بل يجعل وجودها رهناً بتنفيذ أوامر الله وبسط العدل، وإذن فهي وسيلة يراد بها «تنفيذ أمر الله وإقرار النظام العادل»(٦٣).

مع ذلك كله تبقى الغاية هي الإنسان وتحريره من الأغلال، والأمة وفتح طريق التكامل أمامها، وما إقامة العدل إلا هدف متوسط لهدف أعلى وغاية أسمى هي الانغمار في حركة معرفية تكاملية تصعد بالإنسان نحو الله: يا أيها الإنسان انك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه(٦٤).

بتعبير واضح ليست الغاية من وراء رسالات السماء وبعث الرسل والأنبياء تشييد الحكم الديني وإقامة القسط، بل الحكم وسيلة وإقامة العدل هدف متوسط لغاية أكبر تتمثل بتفجير طاقات الإنسان وسوقه صوب التكامل. أجل، الأنبياء جاءوا «يبسطون العدالة، والعدالة الاجتماعية هي رهن أيديهم، وجاءوا ليؤسسوا الحكومة، الحكومة العادلة، بيد أن ذلك ليس هو المقصد، إن هذه كلها وسيلة لكي يبلغ الإنسان مرتبة أعلى، ومن أجل ذلك جاء الأنبياء»(٦٥).

هنا بالتحديد يكمن ختام القصيدة بالمطلع، فالأساس «لمقصود الأنبياء العظام، وللتشريع والشرائع وتأسيس الأحكام ونزول الكتب السماوية خاصة القرآن الشريف... هو نشر التوحيد»(٦٦)، كذلك أيضاً: «الدعوة إلى معرفة الله وبيان المعارف الإلهية، من الشؤون الذاتية والأسمائية والصفاتية والأفعالية، والأهم من ذلك كله توحيد الذات والأسماء والأفعال»(٦٧).

هذه هي الغاية التي عبّر عنها الإمام في واحد من أهم بياناته للأمة قبل أقل من عام من وفاته، بقوله: «نحن عازمون على إعلاء كلمة لا اله إلا الله على قمم الكرامة والمجد الشامخة»(٦٨).

الخاتمة

١ـ أعرف تماماً غربة هذه المبادئ والأصول في ظل الأجواء التي ترين على مساحة واسعة من الأفق في العالم العربي والإسلامي، ولا سيما على مستوى المنتديات الحكومية والرسمية، وأتفق تماماً مع النص الذي يسجل فيه صاحبه: «ما أشد حاجتنا إلى الثوار وما أكثر حديثنا عن الثورات. في عصر غاب فيه الثوار ينظر فيه إلى الثورية كظاهرة اجتماعية

غير مستحبة ونزعة فكرية شاذة، حتى خلت الساحة من الثوار»[٦٩] اللهم إلا تلك الومضات التي تشع بها الأعمال الجهادية في هذه البقعة وتلك، وهي قليلة على كل حال ولا تقاس بحاجة الأمة في ظل تراكم الظلم والتخلف ولا تنسجم بالتالي مع دواعي التغيير.

٢. هذه التي مرت ليست بلاغات ثورية ولا أمنيات أو تطلعات حالمة، كما أنها ليست أفكاراً نظرية لمشروع مرتقب في التغيير والنهضة ـ وما أكثرها!ـ، وإنما هي تعبير عن مُنجز قد تحقق وواقع كنا بأجمعنا شهوداً عليه. فقيه ينطلق من حاضرة العلم الإسلامي بمدينة قم الإيرانية، وقد ذارف على الستين، يدخل في مواجهة محدودة مع النظام المركزي في طهران تنتهي بحريق شعبي يلهب مراكز بعض المدن الكبرى وتؤدي إلى اعتقال القائد الناهض ثم نفيه.

لم يستكن الفقيه الثائر ولم يستسلم بل بادر إلى العمل الجاد الدؤوب من منفاه، تستوطنه عزيمة لا تلين ويعلوه إصرار الأنبياء وصبرهم، فحرك شعبه في نهضة عارمة لم يشهد لها العالم الإسلامي مثيلاً خلال عقود، تحولت إلى ثورة جارفة تعدّ بحقّ واحدة من أندر الثورات الشعبية خلال قرنين، أسقطت عرش الطاووس وأنهت حكم نظام تابع هو من أصلب الحلقات في أنظمة التبعية وأقواها، لتستبدله بنظام بديل انبثق عنه دستور ومؤسسات لدولة دينية عصرية ترتكز إلى تكييفات اجتهادية فقهية متنورة وأصيلة.

على أن الأهم من إنجاز الدولة وبناء أطرها دستورياً ومؤسسياً هو النهضة التي انطلقت بموازاتها في العالم الإسلامي، ولم تكد توفر إقليماً من أقاليمه إلا وشملته بنبضها الحركي ووهجها الوضّاء، واستقطبت إليها الجميع وتركت تأثيراتها الفكرية والشعورية على التيارات المهمومة بالنهضة والتغيير من الاتجاهات كافة: «خلقت الثورة الإيرانية تغييراً في المنطقة كلها، حتى أن التنظيمات الفلسطينية والليبراليين واليساريين من الكتّاب والمثقفين ابتداء من أدونيس حتى عالم الاجتماع المصري القبطي اليساري سابقاً أنور عبد الملك، جميعهم شاركوا الإسلاميين إعجابهم بالثورة الناجحة، وبأبعاد التغيير الثوري في العالم العربي والإسلامي»[٧٠].

إذن نحن أمام منجَز تحققَ على أرض الواقع وليس بازاء بلاغات ثورية أو مشاريع نظرية تنتظر فرصتها الموائمة لإثبات فاعليتها من اختبارات الواقع. نحن أمام تجربة

دخلت الاختبار وخرجت منه ناجحة، بقدر ما يرتبط الأمر بالمواجهة وإسقاط النظام وتأسيس الحكم البديل في العقد الخمينيّ. وهذا ما يمنح هذه المبادئ والأصول في نظرية التغيير وفكر المواجهة أهمية مضاعفة، من دون أن يعني ذلك المبادرة لاستنساخها وإسقاط خصوصية الشروط في كل إقليم على حدة.

٣ـ لا تزعم هذه المحاولة أنها قدمت نموذجاً تنظيرياً متكاملاً، وإنما حسبها أن تكون خامات وبذوراً لعمل تأسيسي منشود يمكن أن يتحول إلى منظومة نظرية متكاملة في التغيير والمواجهة، إذا سنحت لها العدة المنهجية اللازمة والإحاطة الفكرية. كما لا نزعم أن المبادئ والأصول التي ذكرت قد جاءت جامعة مانعة بالمعنى المنطقي، إذ ربما تداخلت فيما بينها ومن ثم لم ترع ضوابط القسمة المنطقية، والأهم من ذلك أنها لا تزال مفتوحة لإضافات أساسية تستوفي جوانب أخرى من التجربة. بيد أننا نستطيع أن نسجل باطمئنان بأن ما مرّ معنا يمثل «محكمات» في خط الإمام ونظرية المواجهة أو منظومة النهضة الخمينية على نحو أعم، تقاس بها «المتشابهات» وترجع إليها.

أجل، هذه المبادئ والأصول هي حتى اللحظة من «المحكمات»، ويبدو أنها ستبقى كذلك في المدى المنظور ما لم يطرأ على المشهد تغيير مفاجئ.

وما دمنا نعيش أجواء النهضة في مناخات النص الخمينيّ ونتفيأ ظلالها، فمن المهم أن نختم بنص استنهاضي للإمام الراحل يستشرف فيه مآلات العالم الإسلامي خلال القرن الهجري الحاضر: «أيها المسلمون في كل أرجاء العالم.. أيها المستضعفون الراسفون في قيود الظالمين انهضوا، وتعاضدوا متحدين، ودافعوا عن الإسلام وعن مقدراتكم، ولا تهابوا ضجيج الطواغيت، فهذا القرن هو بإذن الله القادر قرن غلبة المستضعفين على المستكبرين، وغلبة الحق على الباطل»(٧١).

الهوامش

ملاحظة: عشتُ في نصوص الإمام إلى ما بين يدي من ترجمات عربية في الأغلب ولم أرجع إلى النصوص الفارسية إلا قليلاً، تيسيراً للجهد وحرصاً على إنجاز المقال في موعده المقرر. أما النصوص التي لم أرجعها إلى مصادرها مباشرة فقد أخذتها مما أصدرته وزارة الإرشاد الإسلامي ومنظمة الإعلام الإسلامي في إيران، مما سيأتي توثيقه في الهوامش.

(١) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، محمد أركون، مركز الإنماء القومي، ترجمة هاشم صالح، ص٦٣.

(٢) كيف نفهم الغرب؟ هشام شرابي، ضمن ندوة الثقافة العربية في المهجر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص٢٦، نقلاً عن: مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٠، حزيران ١٩٩٢، ص١٦.

(٣) المصدر نفسه ص١٦.

(٤) نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، راسل جاكوبي، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٩، الكويت، صفر ١٤٢٢هـ/ أيار ٢٠٠١م، ص٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) الإمام الخميني والمشروع الحضاري الإسلامي: قراءة في خطاب الصراع والاستنهاض، د. سمير سليمان، طهران، ١٤١١هـ، ص ٤٨.

(٧) مختارات من أقوال الإمام الخميني، ترجمة محمد جواد المهري، طهران ١٤٠٢هـ، ج٢، ص١٠٢.

(٨) الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، د. أحمد الموصللي، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت ١٩٩٢، ص ٥٨.

(٩) الثورة الإسلامية والاستكبار العالمي، إعداد: محمد علي حسين، وزارة الإرشاد الإسلامي، ص ٥١ وخطاب الإمام بتاريخ تموز ١٩٨٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١١) من حديث الإمام إلى المشاركين في مؤتمر القدس بتاريخ ٩/٨/١٩٨٠. ينظر: الإمام في مواجهة الصهيونية

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٥) أنظر: القوميّة العربية و الإسلام، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ٣، ص٤٢٢.

(١٦) المرجع نفسه، ص٥٢٢

(١٧)أنظر: الشيخ فضل الله النوري والحركة الدستوريّة، مهدي أنصاري، طهران ١٩٩١، ص٧٩، بالفارسية.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١.

(٢٠) المصدر نفسه، وصفحات النصوص هي على التوالي: ٢٠، ١٩، ٤٤، ١٢٦، ١٣٥، ٣٠٩، ٣٧٠، ٣٣٧، ٣٣٨.

(٢١) بيان الإمام لموسم حج ١٤٠٠هـ.

(٢٢) نداء الثورة الإسلامية: عرض لطائفة من نداءات الإمام الخميني إلى أبناء العالم الإسلامي، إعداد محمد علي حسين، وزارة الإرشاد الإسلامي، ص ٦٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٢٤) الإمام الخميني في مواجهة الصهيونية، بيان أصدره الإمام بتاريخ جمادي الآخرة سنة ١٣٨٤هـ، ص ٣٥.

(٢٥) خطاب ألقاه الإمام بمدينة قم في ٢٠/ جمادي الآخرة/ ١٣٨٤هـ، المصدر السابق، ص ٣٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٣٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٥٩ .

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٩، ٨٥.

(٣٠) أنظر: موقف الإمام الخميني تجاه إسرائيل، دار التوجيه الإسلامي، الكويت؛ قضية فلسطين والصهيونية في رؤية الإمام الخميني، محمد تقي تقي بور، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران ١٤١٢هـ ؛ إيران الإسلامية والقضية الفلسطينية، د. جلال الدين مدني، مؤسسة سروش، طهران ١٤٠٥هـ ؛ الإمام الخميني في مواجهة الصهيونية، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٣هـ ؛ الإمام في مواجهة الصهيونية: مقتطفات من خطب الإمام الخميني حول الصهيونية، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران ١٤٠٣.

(٣١) الإمام في مواجهة الصهيونية، ص ٥٣ . وإذا كان دعم الاستعمار الغربي للكيان الصهيوني تأسيساً وبقاءً واضحاً للجميع خاصة الاستعمارَين البريطاني ودوره في التأسيس والأمريكي ودوره في البقاء، فيمكن لمن يعتوره الشك في دور الاتحاد السوفيتي سابقاً أن يعرف أن موسكو و ليس لندن أو واشنطن هي أول من اعترف بهذا الكيان في الأمم المتحدة عند إعلانه عام ١٩٤٨. للمزيد من التفاصيل عن دور موسكو، ينظر: موسكو وإسرائيل: دراسة مدعمة بالوثائق لجهود موسكو في خلق إسرائيل وإبقائها، د. عمر حليق، الدار السعودية للنشر.

(٣٢) الإمام في مواجهة الصهيونية، ص ٥٥ .

(٣٣) من لقاء للإمام مع مجلة «غد أفريقيا»، الإمام في مواجهة الصهيونية، ص ٨١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٨ من لقاء للإمام مع صحيفة «العالم الثالث» الألمانية.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ١٠٢-١٠٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٦٠.

(٣٩) كإطلالة على بعض التيارات وموقفها من المسألة الثقافية ينظر في تعريف الثقافة ومعانيها ودورها: ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبد العروي، ط ٢، بيروت ١٩٨٨؛ نحو نظرية للثقافة، د. سمير أمين، بيروت ١٩٨٩؛ نظرية الثقافة، ترجمة د. علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٢٣، الكويت، تموز/ ١٩٩٧؛ نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، راسل جاكوبي، عالم المعرفة، ٢٦٩، أيار/ ٢٠٠١.

(٤٠) نهاية اليوتوبيا، مصدر سابق، ص ٥٠- ٥١.

(٤١) الدين والثقافة الوطنية، د. حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص ١٩٢-١٩٣ (هذا الكتاب هو الجزء الأول من ثمانية حنفي الموسومة: الدين والتراث في مصر).

(٤٢) الحكومة الإسلامية، الإمام الخميني، منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى، ص ١١٩.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) جوانب من أفكار الإمام الخميني، تأليف محمد جواد المهري، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٢، ص٤٨.

(٤٥) تنظر الترجمة الكاملة للقاء في: مجلة الوحدة، العدد ١٩٩، شباط/ ١٩٩٧، صفحة ٣٤-٣٧.

(٤٦) بين يدي وأنا أكتب هذه السطور قراءة ماركسية صرفة تقدم الإنجاز الخمينيّ في إطار ثوري تقدمي من خلال إسلام متحرر عرف الخمينيّ كيف يوظفه اجتماعياً وسياسياً، ينظر: العملية الثورية في الإسلام، د. أميل توما، دار الفارابي، بيروت ١٩٨١.

(٤٧) الإمام في مواجهة الصهيونية، ص٢٨ والخطاب يعود إلى ١٠/٤/١٩٦٣.

(٤٨) خطاب الإمام الخميني، مجلة سروش للعالم العربي، العدد ٧١.

(٤٩) الإمام في مواجهة الصهيونية، ص ١٧-١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٣ والكلام يعود إلى تاريخ ١٨/شباط/ ١٩٧١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٥٢) من بيان سماحته إلى حجاج بيت الله الحرام في موسم حج سنة ١٤٠٧هـ.

(٥٣) ينظر كمدخل فقهي عام لرؤية الإمام: تحرير الوسيلة، ط ٤، ١٤٠٣هـ، كتاب الأمر بالمعروف والنهي والمنكر، والفصل الذي كتبه في الدفاع عن بيضة الإسلام، ص ٣٩٨ ـ ٤١٩. لكن ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار أن رؤية الإمام على مستوى التكييف الفقهي شهدت تطورات هائلة بعد هذا النص الذي كتبه الإمام عام ١٣٨٤هـ عقب انتفاضة خرداد ونفيه من إيران، إذ وفرت ثورته وتأسيس الدولة ومخاضات الحرب العراقية ـ الإيرانية موضوعات هائلة في إثراء الرؤية فقهياً.

(٥٤) الوصية السياسية الإلهية للإمام الخميني، طبعة مؤسسة الحج والأوقاف و الأمور الخيرية، ص١٤.

(٥٥) أنجز كاتب هذه السطور دراسة لفلسفة الشعائر الحسينية ودورها في نهضة الإمام. ينظر: الشعائر الحسينية، جواد علي كسار، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت ١٤٢٢هـ.

(٥٦) من حديث للإمام بتاريخ ١١/ تموز/١٩٧٩.

(٥٧) النص من خطابٍ للإمام، مجلة سروش للعالم العربي الصادرة عن مؤسسة الإذاعة والتلفزيون الإيرانية، العدد ٦١.

(٥٨) من بيان سماحته بتاريخ ٥ /ذي الحجة/١٤٠٨هـ.

(٥٩) بيان الإمام بتاريخ ٥ / ذي الحجة/١٤٠٨هـ.

(٦٠) كتحليل من داخل منظومة الثورة وفي إطار الدفاع عن مشروعها الفكري، يلحظ كتاب فرامرز رفيع بور «توسعة وتضاد» (التنمية و التعويق) بجزأيه، والذي يعدّ أبرز تحليل لتحولات العقد الأخير في إيران وما تركه ازدهار نمطيات اقتصاد السوق بوجهه الاستهلاكي من تأثير على الواقع الاجتماعي وقيم المشروع الخمينيّ، و الكتاب بجزأيه ينوف على مئتين وألف صفحة.

(٦١) مختارات من أقوال الإمام الخميني، ترجمة محمد جواد المهري، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤٠٣، ج٢، ص ٨.

(٦٢) الحكومة الإسلامية، ص ١٢٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٦٤) الانشقاق: ٦.

(٦٥) تفسير سورة الحمد، ص ١٧٤ بالفارسية.

(٦٦) القرآن كتاب الهداية، ص ٢٩ بالفارسية.

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) بيان الإمام بتاريخ ٥ / ذي الحجة/١٤٠٨هـ.

(٦٩) الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، د. نبيل علي، سلسلة عالم المعرفة، الرقم ٢٧٦، الكويت ديسمبر/ ٢٠٠١، ص ٣٦.

(٧٠) الطائفية السياسية في العالم العربي، د. فرهاد إبراهيم، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٧٣.

(٧١) من بيان لسماحته بتاريخ ٦/ ٩/ ١٩٨١ عن: الإمام في مواجهة الصهيونية، ص ١٣٤.

الدور المفقود للإعلام العربي والإسلامي

في دعم الإنتفاضة الفلسطينية

د. رفعت سيد أحمد (*)

في البدء تقترب الانتفاضة الفلسطينية هذه الأيام من دخول عامها الثالث (انطلقت يوم ٢٨/٩/٢٠٠٠م) وهي محملة بأوزار الحكام وصمتهم وخذلانهم، وفي الوقت ذاته بآفاق رحبة من الانتصار بفضل العامل الاستشهادي على كافة الصعد.

تدخل الانتفاضة عامها الثالث وقد أحاطت بها جملة من المعوقات التي تحول دون انطلاقها الأوسع والأعمق، ومن المفيد تأمل هذه المعوقات إذا كنا نريد أن نساندها بقوة لكي تصل في عامها الثالث إلى كسر حقيقي لبنية العدو الصهيوني فعلياً في تحرير فلسطين!!

ولعل تراجع الإعلام العربي بكافة وسائله عن الدور المأمول في دعم الانتفاضة يمثل أرز هذه المعوقات ونقاط العضف وذلك لأن الإعلام في الأيام الأولى للإنتفاضة كان هو فارس الجولة بلا منازع، وكان لتغطيته المباشرة لأحداث الانتفاضة، وتعليقاته المنحازة للحق العربي، ولخطابه الخالي من التوجيه الرسمي العقيم، خطابه المتصل بنبض الشارع مباشرةً، كان لهذا جميعه التأثير المباشر والقوي على حركة الانتفاضة وحركة الشارع العربي المؤازر لها. ترى ما الذي حدث؟، ولماذا تراجع دور الإعلام في الشهور الأخيرة؟ ولماذا غلب عليه البرود والسطحية في

* كاتب ومحلل مصري ومدير مركز يافا للدراسات والأبحاث. القاهرة

المعالجة والتغطية الإعلامية لأحداث الانتفاضة؟! وما هي التوصيات المقترحة لتطوير آفاق العمل الإعلامي العربي تجاه الانتفاضة خلال عامها الثاني؟

تساؤلات نحاول الإجابة عليها من خلال المحاور التالية:

أولاً: واقع الانتفاضة المحاصر.

ثانياً: الإعلام ودوره المفقود: أسباب وشهادات.

ثالثاً: قضايا فجرتها الانتفاضة ومطلوب إعلامياً تغطيتها بقوة.

رابعاً: مقترحات محددة لتطوير دور الإعلام في دعم الانتفاضة.

وبتفصيل المحاور السابقة يتبين ما يلي:

أولاً: واقع الانتفاضة المحاصر:

مما لاشك فيه أن الانتفاضة الفلسطينية المباركة، وهي تدخل عامها الثالث منتصرة من خلال طابور الشهداء الكبار، وعملياتهم النوعية المتميزة التي تقودها حركات «الجهاد الإسلامي» و «حماس» و «فتح»، تعاني رغم ذلك من الحصار والمعوقات، حصار عربي وعالمي، ومعوقات داخلية وخارجية، وهي في مجملها تؤثر وتتأثر بالإعلام الذي يغطي أحداث الانتفاضة ويتفاعل معها يومياً، ترى ما هي ملامح واقع الانتفاضة الآن وما هي ملامح حصارها؟

إن المتأمل للمشهد السياسي العام يخرج بالآتي:

١- **فلسطينياً**: قيادة رسمية متعبة، منهكة، يؤلمها استمرار النضال، لأنها نسيته، أو لأنها لا تحب أن تتذكره إلا إذا كان بهدف زيادة أوراق الضغط على مائدة التفاوض المفروشة منذ مدريد ١٩٩١حتى اليوم ٢٠٠٢، وشعب يعاني اقتصادياً وسياسياً، خسر ما لا يقل عن عشرة مليارات دولار في الشهور الثماني الماضية «فقط» وتعطلت قوته العاملة عن الإنتاج، والعمل وعن إعاشة أسرهم، وسط جحود رسمي عربي عام، وبخل حكومي نفطي منقطع النظير يخشى أن يمد يد العون، حتى لا تسقط أمواله في قاع الفساد وهي كلمة حق يراد بها باطل؛ لأن بدائل السلطة من شعب وتنظيمات عديدة لمن شاء أن يمد بصدق يد العون.

وعلى مستوى التنظيمات الفلسطينية المجاهدة، فإن الخناق حول رقبتها يشتد، فلا دعم حقيقي من الأنظمة التي تتشدق صباح مساء بالثورية أو بالإسلامية والقومية ولا السلطة الفلسطينية ترحمهم، بل تمارس تجفيفاً طويل المدى لمنابعها النضالية.

٢ ـ **عربياً**: وكما سبق وأشرنا، ثمة جحود وتخل رسمي(بل وشعبي للأسف)، عن الانتفاضة وثمة قلق رسمي منها، ورغبة دفينة في التخلص من تداعياتها وآثارها المستقبلية، والمتأمل لمواقف وسياسات الأنظمة العربية وبخاصة التي ترطن بالثورية منها، لا يحتاج إلى جهد كبير في الوصول إلى هذه النتيجة، نتيجة أن إجهاض ومحاصرة الانتفاضة مسألة ملحة بالنسبة إليهم بعد أن عرتهم كأنظمة عاجزة، ترى الـأف ١٦ تضرب المدنيين العزل من شعبنا الفلسطيني، ولا تفعل شيئاً سوى مصمصة الشفاه، والمطالبة بضبط النفس ثم بعد أن قامت الانتفاضة بكشف هشاشتهم أمام إسرائيل والولايات المتحدة، وكشفت بالمقابل استبدادهم المبالغ فيه تجاه شعوبهم، فهذه الجيوش والطائرات ومخازن الأسلحة وجامعة الدول العربية بأمينها العام القديم والجديد، ليسوا سوى أكذوبة كبيرة، تنتمي إلى واقع مرير، لا يتسيد إلا فقط تجاه الشعوب المستضعفة.

وإذا كان الشيء بالشيء يذكر، فإننا نلاحظ أن في بلد مثل مصر في الوقت الذي يتم فيه محاصرة المظاهرات وحركات التضامن الشعبي مع الانتفاضة ومنع قوافل الدعم للانتفاضة من أن تصل إلى رفح الفلسطينية، ومحاصرتها في العريش عبر الحدود (ولقد شارك كاتب هذه السطور بنفسه فيها (جميعها تقريباً) ومن ثم فشهادته تنطق من معايشة حقيقية) في هذا الوقت، تنشر إحدى الصحف المصرية أن الحكومة المصرية، قد زفت ٣ آلاف جندي و ٧٥ ضابطاً و٣٥ مصفحة لحماية سفير دولة العدو الصهيوني بضاحية المعادي جنوب القاهرة... ولنقرأ الخبر وملابساته لنعرف حجم المهانة، والتخلي –عربياً– عن الانتفاضة، وهو ليس تخلياً، فحسب بل وتوفير الحماية للمعتدي في بلادنا العربية.

فإذا كان هذا يحدث في مصر التي سبق ووصفها العالم الجغرافي الراحل د. جمال حمدان بأنها (الجهاز العصبي للأمة العربية)، فما بال باقي الجسد العربي الذي ضرب جهازه العصبي وانقلبت أولوياته وباتت حماية العدو في أرضه تستلزم كل هذه القوات، وبدلاً من طرد هذا السفير ورجاله وإغلاق سفارتهم نشاهد حماية واسعة له!

والأمر ينسحب بأشد من ذلك على باقي أطراف الجسد العربي، من قطر حتى موريتانيا ومن المغرب حتى عمان، تخلٍ رسمي، وتراجع شعبي عن الدعم والمساندة الجادة على نقيض الأيام الأولى للانتفاضة فضلاً عن علاقات دافئة وحميمة مع العدو وسفرائه ومصالحه.

٣ ـ دولياً: ثمة انشغال غربي وأمريكي – بالأساس – بالمصالح الغربية وهمومها الداخلية، واطمئنان كامل بأنه طالما أن إمدادات النفط لم تتأثر، وصفقات السلاح (الخردة) مع دول لا تحارب لم تتوقف، والاستثمارات والودائع في بنوكها (٨٠٠ مليار دولار) لم تتراجع، وطالما أن إسرائيل لم تصل بعد في صراعها مع الانتفاضة، والحركات الأصولية إلى حد المأزق الذي تم مع حزب الله في الجنوب، فإنه لا داعي للقلق، ومن ثم التحرك الجدي تجاه الشرق الأوسط بمستنقعاته السياسية وليستمر ذبح الفلسطينيين وحصارهم، وأيضاً ليستمر عنفهم طالما هو محاصر ومنضبط إسرائيلياً وفلسطينياً بل وعربياً.

إذن، فلسطينياً و«إسرائيلياً» وعربياً، ودولياً، المشهد السياسي العام ومع قدوم المخابرات الأميركية مجدداً إلى شواطئ غزة وحواريها الحزينة، لا يدعو إلى التفاؤل، ولكنه يدعو إلى القلق خوفاً على انتفاضة عظيمة القيمة والعطاء، يراد ذبحها!!

إلا أننا مع ذلك، وبقراءة هادئة وموضوعية، نرى أن «أفق الانتفاضة» لا يزال بخير، ما بقيت ثلاثة متغيرات أساسية قائمة ومتوافرة.

الأول: غطرسة شارون وعدوانيته وتحالفه الشيطاني الكبير مع مثلث «الجيش – رجال الدين – اليمين» فهذه الغطرسة والنازية الجديدة، كفيلة وحدها بتأجيج الصراع وإعادته مجدداً إلى مربعه الصحيح، وكفيلة وحدها بابتلاع كافة مشاريع المخابرات الأميركية واتفاقاتها، وحيل سماسرتها العرب العجم.

والثاني: هو استمرار ظاهرة الاستشهاديين من عينة «محمود مرمش» و «نبيل العرعير» و «سعيد الحوتري» و «عز الدين المصري»، و«محمد محمود بكر نصر»، و«وفاء إدريس»، و «آيات الأخرس»، و «عندليب خليل»، و«فارس عودة» وغيرهم، والتي بإمكانها أن تدفن مع جثث الإسرائيليين، خيار التسوية وأعشابه الضارة من رجال وسياسات وإذلال، وهذا المتغير سوف يربك كافة الحسابات التي تجري في المعامل الدبلوماسية وعلى مائدة التفاوض، وبخاصة مع عدو، يترأسه الآن عنصري نازي مثل شارون، يؤلمه جداً هذا الإذلال الذي يفرضه الاستشهادي عليه، فيرد، وحين يرد ترتبك كافة الحسابات، ولا تجدي زيارات (تينت) أو (بيرنز) أو (كولن باول) أو غيرهم.

أما المتغير الثالث: فهو اشتعال الجنوب اللبناني مجدداً، وهذا ما نتوقعه، ومع عزيمة

وإصرار مثل تلك الموجودة لدى رجال حزب الله ومع إعادة انتخاب السيد حسن نصر الله أميناً عاماً للحزب للمرة الثالثة، وأيضاً مع غطرسة شارون وإحساسه بالمأزق الذي وقع فيه أمام شوكة الانتفاضة، ورغبته في نقل المعركة إلى خارج أرضه لكي يقلل الضغط على خاصرته الاستراتيجية، فإن اشتعال الجنوب وارد، وهو حين يشتعل، هذه الأيام فإن لون، ومسار نيرانه لا حدود لها، ولا يمكن التنبؤ بآفاقها وبمخاطرها على الكيان الصهيوني خاصة مع استعدادٍ ورغبةٍ كامنة لدى حزب الله في استعجال فتح هذه الجبهة الهادئة منذ عام!! ولتقديم مساندة حقيقية لفلسطين طال شوقه إلى تقديمها.

ماذا يعني هذا جميعه؟

إنه يعني أن أفق الانتفاضة، رغم ضباب التسوية، وسواد المؤامرات، وصمت الشارع العربي والإسلامي واجتياح مدن الضفة جميعها وتدمير مخيم جنين واحتمال اقتحام غزة، رغم ذلك لا يزال بخير، ولا يزال قادراً على الانفتاح، والتألق والعطاء، فقط قليلاً من الدعم، قليلاً من المساندة، قليلاً من الحياء للحكام تجاه أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين!!

ثانياً: الإعلام ودوره المفقود: أسباب وشهادات:

في تقديرنا إن تراجع دور الإعلام العربي بوسائله المختلفة (المقروءة والمسموعة والمرئية) في مجال دعم الانتفاضة خاصة إذا ما قورن بالأيام الأولى ولاندلاعها وكيف كانت الفضائيات والصحف والإذاعات العربية، شعلة من النشاط والحركة، في تقديرنا إن ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى الأنظمة العربية الحاكمة، فهي التي ضغطت على هذا الإعلام وحجمته، وفرضت عليه قيوداً في مجال تغطية الانتفاضة أو مساعدتها إعلامياً؛ وذلك لأن هذه الانتفاضة، كشفت الأنظمة وعرت ضعفها وعمالتها للولايات المتحدة، وأنها لا تقل صهينة عن الكيان الصهيوني ذاته، وإلا لماذا منعت الدعم الشعبي الحقيقي للانتفاضة ولماذا قمعت التظاهرات الحاشدة الداعمة للانتفاضة، ولماذا تركت أسلحتها حتى صدأت في مخازنها ولم تحاول –مجرد محاولة– لدعم الانتفاضة بها أو بجزء؟!

إن الأنظمة في مجملها كارهة للانتفاضة؛ لأنها وضعتها في وضع محرج أمام تاريخها وشعوبها، ومن ثم كان ضغطها على وسائل الإعلام التي في مجملها مملوك –أو تابع– لهذه الأنظمة، كي تكون باردة ومحايدة – فيما لا يصح فيه الحياد– تجاه أحداث

الانتفاضة، ومن هنا، جاء تراجع وسائل الإعلام العربية على اختلافها في مجال دعم الانتفاضة واضحاً ومهيناً في آن.

يضاف إلى ذلك أن بعض وسائل الإعلام في ذاتها تعاني نقصاً واضحاً في إدراك قيمة الانتفاضة تاريخياً في نطاق قصة الصراع العربي الصهيوني بإجمال، وتعاملت معها باستخفاف لا يعبر عن وعي تاريخي بقيمة الحدث، أو حتى فهم مهني صحيح لدور الإعلام في تغطية الأحداث التاريخية.

وفي هذا النطاق، تأتي شهادة بعض الإعلاميين المصريين المنشورة في صحيفة «الأسبوع» المصرية – يوم ٦/٨/ ٢٠٠١م، والتي تكشف مظاهر وأسباب تراجع دور الإعلام في دعم الانتفاضة تأتي لتؤكد على ما قلناه آنفاً. ففي رأي الإعلامي والإذاعي المصري المعروف أحمد سعيد: «من واقع قراءتي للسياسات الأميركية في الشرق الأوسط –حتى بالنسبة للأطماع الإسرائيلية وتواطؤ واشنطن وغيرها معها وأبرزها العدوان الثلاثي على مصر– إن الرأي الذي يجب أن يقال هو: إنه طالما أن الدول العربية بدءاً من الحكام في مثل هذه الحالة من القبول بالهوان الذي يتجسد في فضائح رد الفعل العربي الحكومي فإن العرب –وخاصة الحكام – يحملون – وقبل شارون وكل مجرمي إسرائيل– مسؤولية ما يحدث لعرب فلسطين وللعرب عامة اليوم وغداً، وكفانا دفن رؤوسنا في رمال السلام.

وعن رأيه في التغطية الإعلامية لأحداث الانتفاضة يقول أحمد سعيد: «الإعلام العربي بتوجهه للغرب غير الإعلام العربي بتوجهه للعالم بمختلف مصالحه ولغاته. وهو لا يخرج في جميع الأحوال عن تأدية الواجب وحفظ ماء وجه الأجهزة الإعلامية دون أية فعالية، فالشأن الفلسطيني اليوم بكل دمويته ونذره المستقبلية يقدمه الإعلام العربي بأسلوب من يستهدف سد خانة، وأقصى ما يمكن أن نصف به تأثير الإعلام العربي أنه يثير الأسف وليس الأسى عند القراء والمستمعين والمشاهدين، وشبهة التعمد واضحة من أسلوب العرض البارد والذي يبدو في بعض الحالات، وكأنه عرض لصدام بين كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية، أما أن تؤدي تغطية الانتفاضة إلى حشد حركة جماهيرية ضاغطة على الحكومات العربية ومثيرة للقلق الأمريكي، فهذا شيء مفتقد تماماً في التغطية الإعلامية عربياً وإعلامياً بدليل حالة الموات التي يعيشها الشارع العربي».

ويقول الإذاعي المصري المعروف أحمد فراج: «إن أية صورة عرفها التاريخ عن بربرية العدوان على الشعوب وانحطاط النفسية المدمرة الحاقدة على البشرية تتضاءل أمام الممارسات اليومية للعصابات الصهيونية ولا أقول إن هؤلاء من طينة البشر العاديين، ربما من حيث انحدارها من الأصل الحيواني في صورته المتدنية كما تتمثل في القردة والخنازير».

وينتقد أحمد فراج التغطية الإعلامية لأحداث الانتفاضة ويقول: «التغطية متواضعة وأحياناً تحدث على استحياء خشية أن يتهم الإعلام العربي بأنه ضالع بالصمت على وحشية العدوان الإسرائيلي، وأتمنى أن نحسن التوجه بمفردات الخطاب الإعلامي إلى الغرب، والرأي العام العالمي خيراً من توجهه لأنفسنا، ويضيف فراج: «هنا الكثير من الدول تشتري صفحات إعلانية عن منجزاتها للدعوة إليها في الغرب دونما فائدة تبرر حجم الإنفاق عليها!! فلماذا لا تقدم كل دولة أو جهاز إعلامي عربي بطاقة هدية للقضية الفلسطينية من خلال نشر جانب من جوانبها يفضح التآمر، ويصحح صورة القضية التي شوهتها أبواق الدعاية الصهيونية بالمشاركة مع الإعلام الغربي الخاضع لسطوته على أن يتم التنسيق بين هذه الأجهزة؛ بحيث تقدم في النهاية صورة متكاملة عن القضية شريطة أن تكون باللغات المختلفة الأكثر انتشاراً وأخيراً يمكن إرسال رسائل إلى المحررين في المجلات الكبرى في العالم».

ويقول د. فاروق أبو زيد العميد الأسبق لكلية الإعلام في القاهرة: «الأداء الإعلامي المصري و(العربي) تجاه القضية الفلسطينية يمكن أن تسجل عليه ملاحظتان:

أولاً: هناك تغطية مكثفة لما يجري في الأراضي الفلسطينية وفضح للممارسات الإسرائيلية رغم اتفاقية السلام مع مصر وهذه نقطة تحسب للإعلام المصري.

ثانياً: الإعلام المصري (والعربي) لم يقم بواجبه كاملاً في تعبئة الرأي العام المصري في تقديم الدعم والمساندة الكاملة للشعب الفلسطيني، حيث لم يقم بتشجيع القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية لتقديم الدعم المالي اللازم لدعم صمود الشعب الفلسطيني في الأرض المحتلة.

ويضيف د. أبو زيد قائلاً: «ينبغي على الإعلام المصري القيام بدور أكثر فاعلية ويتمثل ذلك في المتابعة الدائمة بالخبر، والتعليق، والتحليل، والتفسير لكل الأحداث، وتعبئة الرأي

العام العربي لكي يقدم كل ما يمكن تقديمه من دعم ومساعدة للشعب الفلسطيني».

ويرى جمال الشاعر رئيس قناة النيل للثقافة: «إن ما يحدث للفلسطينيين الآن هو نازية جديدة، وهولوكوست جديدة، والفرق بين الحالتين أن الضمير العالمي تحرك في الأولى، وخضعت المؤسسات الدولية وكبريات الدول إلى الابتزاز الإسرائيلي، ولم تنج أية مؤسسة، حتى الفاتيكان تم الضغط عليها، ليصرح البابا بأن هناك تقصيراً من الشعوب المسيحية تجاه مساندة اليهود في مذابح النازية. أما الآن، فقد أسمعت لو ناديت حياً، لكن لا حياة لمن تنادي».

ويضيف جمال الشاعر: لقد آن الأوان لنرفع راية الجهاد الثقافي القائم على المنهجية والتخطيط العلمي واختراق الكيانات الإعلامية اليهودية واللوبي الصهيوني في الإعلام الدولي واستغلال الفرصة الذهبية المتمثلة في إمكانية الجهاد الإلكتروني من خلال شبكة الإنترنت والتي يمكننا من خلالها كشف الفضائح الإسرائيلية عبر تاريخها والمذابح المتكررة كما يجب دعم الانتفاضة مادياً وأطالب الزعماء العرب بأن يحاولوا إطفاء غضب الشعوب العربية برد هذه الصفعات لإسرائيل اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. وتكشف في الوقت ذاته أسباب التراجع في دعم هذه الانتفاضة.

وسنشير أيضاً إلى نماذج أخرى للخلل في تغطية الانتفاضة وأحداثها، وبخاصة حدث العمليات الاستشهادية فماذا عنه؟

صهينة إعلامية عربية: حين نسمي الأستشهاد انتحاراً؟!

إذا كان الشيء بالشيء يذكر، فيهمنا هنا أن نشير إلى قية هامة في مجال تغطية بعض وسائل الإعلام العربية للعمليات الجهادية التي يقوم بها رجال الانتفاضة، وبخاصة الاستشهادية منها، وإصرار هذه الوسائل – رغم انتقادنا وانتقاد الكثير من الإعلاميين العرب لها– على موقفها الخاطئ تجاه هذه العمليات عموماً والعمليات الإستشهادية على وجه الخصوص.

وعلى سبيل المثال بعد العملية الاستشهادية التي نفذها الشهيد (سعيد الحوتري) في تل أبيب يوم ٢/٦/ ٢٠٠١، وأودت بـ ٢١ إسرائيلياً قتيلاً و١٢٠ جريحاً، وبعد عملية القدس التي نفذها (عز الدين المصري يوم ٩/٨/ ٢٠٠١م والتي أودت بـ ١٨ إسرائيلياً قتيلاً وقرابة المائة جريح، ثم عملية (محمد محمود بكر نصر) التي أودت بحوالي ٥٠ قتيل

وجريح والتي نفذتها حركة الجهاد الإسلامي عبر شهيدها البطل وسط إجراءات أمنية عالية اخترقتها بقوة واثقة، لقد لاحظنا بعد هذه العمليات (وبعد كل عملية شبيهة) أن بعض الصحافة وأجهزة الإعلام المرئي والمسموع (للأسف أكثر العربية)، ظلت تصفها بالعملية الانتحارية، «التي نفذها الانتحاري»، وكانت صحيفة يومية عربية شهيرة تصدر في لندن تمولها وتغدق عليها مالياً إحدى دول الخليج الكبرى، هي الأكثر وضوحاً في هذا المجال، وطبعاً لا تسأل عن طبيعة (الشريعة الإسلامية) التي تطبقها هذه الدولة فهذا أمر آخر، فالذي يحرر الصحيفة ويختار عناوينها هم مجموعة من المعادين بالسليقة لكل ما هو عربي وإسلامي وهم منذ زمن، يتعمدون قصداً أن يسمُّوا الاستشهاد انتحاراً، وأن يسموا الدفاع عن النفس (عنفاً مسلحاً)، وأن يستكتبوا كتاباً عفى عليهم الزمن، لهم نفس ليكودي صريح، لا يخفونه أبداً ولعلكم تتذكرون هجومهم على حزب الله وعملياته في الجنوب قبل التحرير ثم خرسهم بعد أن تحرر الجنوب!!

هذه الصحيفة وغيرها وحتى هذه اللحظة، ومنذ سنوات طوال وهي بكل صراحة تصف العمليات الاستشهادية في فلسطين بالعمليات الانتحارية، فهل هذا معقول؟! هل وصل الحول الفكري والديني والأخلاقي لدى القائمين على هذه الصحف إلى هذا الدرك الأسفل من التعبير والتحليل السياسي؟ وبماذا نسمي هذا الإصرار العجيب لصحيفة الدولة التي تطبق (الشريعة الإسلامية)، على وصف الاستشهاد بالانتحار؟! ألا يجعلنا هذا الإصرار نتشكك في نوايا وأهداف القائمين عليها وأنهم في وصفهم ذلك لا يختلفون لفظاً، ومعنى عن صحيفتي (هآرتس ومعاريف) الإسرائيليتين اللتين وصفتا العملية تقريباً بنفس الألفاظ؟! وهل هذه هي اللوازم الأساسية للعولمة والأمركة حتى في القيم والمفاهيم والدين؟!

ألا يوجد رجل عاقل رشيد في هذه الصحيفة –وفي غيرها– يهمس في أذن رئيس تحريرها طالباً منه أن يفهم أن ثمة فوارق بين الانتحار (الذي هو فعل يائس، كافر لا قيم ولا ضمير ولا دين خلفه) وبين الاستشهاد الذي يعني اختياراً دينياً نابعاً من قلب مؤمن (سواء كان مسيحياً أم مسلماً) يريد به صاحبه الدفاع عن مقدسات ومصالح وهوية هذه الأمة!!

ألا يوجد رجل رشيد، يقرأ في الدولة التي تمول هذه الصحيفة وغيرها أو من بين

محرريها المحترمين ليقول للقائمين على تحريرها: احترموا القارئ العربي والمسلم، وسموا الأشياء بأسمائها الحقيقية ولا داعي لهذه الصهينة المبكرة في الألفاظ والأهداف!!

والأمر ذاته ينسحب على بعض الفضائيات العربية... فهذا الإصرار العجيب والقبيح على إطلاق المسميات الصهيونية الجاهزة على العمليات الاستشهادية وعلى غيرها من السياسات والمواقف العربية والإسلامية، بات أمراً ينبغي لكل صاحب قلم حر ألا يقف صامتاً تجاهه، وآن لهؤلاء المتصهينين الجدد أن يُفضَحوا، وأن يوقَفوا عند حدودهم.

ثالثاً: قضايا فجرتها الانتفاضة ومطلوب إعلامياً تغطيتها بقوة:

إن المتأمل لتطورات الأحداث في فلسطين اليوم وبعد التدخل المباشر من (المخابرات الأمريكية) وحلف شمال الأطلنطي، والأمم المتحدة، وبعض السماسرة العرب، لإيقاف الانتفاضة تحت مسمى مضلل اسمه (إيقاف العنف)، يلحظ أن الكيان الصهيوني، يزداد عنتاً وشراسة كلما ازداد الحديث عن السلام والتسوية، ويتمثل هذا العنف في زيادة وتيرة التسلح بكافة أشكاله، لتصبح (إسرائيل) وفقاً للمقولة المأثورة لأكبر فلاسفة هذا الكيان، الفيلسوف الراحل ياشايا عوليبوفيتش (الذى رحل عن ٩١ عاماً عاصر فيها قيام دولتهم ونموها العسكري السرطاني)، والذى قال :ان دولة إسرائيل أضحت بفضل التسلح والعنف البنيوى بداخلها، ليس مجرد دولة تمتلك جيشاً بل جيش يمتلك دولة».

نعم، نحن أمام جيش يمتلك دولة أو بمعنى أدق أمام (جيتو حربى) كما قال الكاتب الإسرائيلى المعروف (إسرائيل شاحاك) والذى أضاف ان إسرائيل تحولت إلى (أسبرطة يهودية يساندها الحكام العرب كخدم وعمال). اننا بعبارة موجزة أمام (ثكنة عسكرية)، بكل ما تعانيه الكلمات من معان.

إن الانتفاضة الفلسطينية، كشفت بوضوح، وبعد استخدام شارون (وكلهم بالمناسبة في مواجهة العرب والانتفاضة) للـ(إف – ١٦)، الأبعاد العنصرية والعسكرية المتطورة للكيان الصهيوني، وبالمقابل ورغم هذا التفوق العسكري والمستمر، فإن (الانتفاضة) إستطاعت أن تربكه وأن تشل فاعليته، وأن (يتألم) كما يتألم أهل الانتفاضة.

إن هذا الواقع يجعلنا، ومع دخول الانتفاضة عامها الثالث نتوقف أمام ثلاث قضايا أكدتها الانتفاضة، وعرت تفاصيلها التي يراد إغفالها وهي قضايا تستلزم تعاملاً إعلامياً جديداً معها في العام الثانى للانتفاضة.

القضية الاولى: تتصل بالوجه العنصرى الفاشى لهذا الكيان.

القضية الثانية: الألم الذى حاق بالثكنة العسكرية المسماة (إسرائيل) بسبب الانتفاضة.

القضية الثالثة: حقيقة التسليح الإسرائيلى وتناميه، وصمت (السلاح العربي) في مواجهته رغم أنه يتطور، وينمو، ويستهلك من الأسواق الغربية ولكنه يخزن بلا فاعلية في كافة البلاد العربية، وبخاصة تلك المحيطة بالكيان الصهيونى.

إن هذه الوجوه (القضايا) الثلاثة مترابطة، وهي في ترابطها تؤكد أهمية الانتفاضة وجدواها، ومن ثم، خطرها على تلك الأنظمة العربية المتحالفة مع الغرب (الولايات المتحدة تحديداً) والتي تستهدف وأد الانتفاضة تماماً تحت عنوان مضلل اسمه حقن دماء الفلسطينيين !!.

ترى ماذا عن هذه القضايا ودلالتها والتي نرى أهمية التعامل إعلامياً معها تغطية ودعماً ؟!

١ - القضية الأولى : عنصرية الكيان الصهيوني: كشفت الانتفاضة بجرأتها وحركيتها الشعبية، وتضحياتها (حوالي ٧٥٠ شهيداً و٣٠ ألف جريح) الوجه العنصري/النازي للكيان الصهيوني، حيث لم يتورع عن قتل الأطفال (يزيد عدد الشهداء منهم على ١٥٠ طفل) والنساء والشيوخ بدعوى مشاركتهم في أعمال العنف، وهو تعبير - كما قلنا - مضلل يعنى مشاركتهم في الانتفاضة، والاحتجاج على أعمال النازية الصهيونية تجاههم.

ويكفى أن نستشهد في هذا المجال بكلمات معبرة قيلت ولازالت تقال أثناء الانتفاضة الراهنة، لقادة إسرائيل وهي تعكس هذه العنصرية التي عرتها الانتفاضة وكشفتها بجلاء.

شارون قال تعليقاً على عمل لجنة ميتشل: « لا يحق لأي كائن في العالم أن يقدم إسرائيل إلى المحاكمة. ليس هناك أحد له حق أن يحيل الشعب اليهودي على محاكمة أمام شعوب العالم بل العكس هو الصحيح لنا وحدنا ودائماً حق محاكمة الآخرين». أليست هذه عنصرية مقيتة تعلي من شأن اليهود دون جميع خلق الله»، وها هو الحاخام عوفيديا يوسف الزعيم الروحى لحزب شاس الذي وصف العرب مرة بالقردة ومرة بالأفاعي، ودعا إلى إبادتهم بالصواريخ. وقال: « يجب ألا نترحم عليهم يجب أن نطلق الصواريخ وندمرهم هؤلاء الأشرار الملعونين». وهو دعا الله إلى القضاء على نسل العرب ونفيهم في

العالم، وهذا الحاخام يترأس ثالث حزب في الكيان الصهيوني، ومشهور عنه وقاحته وعنصريته البالغة. أما وزير البنية التحتية أفيجدور ليبرمان، فقد طالب بنسف السد العالي أي قتل ملايين البشر في وادي النيل، وضرب طهران بالصواريخ، أى قتل ملايين آخرين، أما وزير السياحة المقتول رحبعام زئيفي الذى كان يترأس حزباً سياسته الوحيدة تسفير الفلسطينيين من بلادهم، فقد دعا يوماً إلى أن يرتدي الفلسطينيون في إسرائيل اشارة صفراء تدل عليهم، وهو مماثل تماماً لما فعل النازيون تجاه اليهود في ألمانيا وغيرها، أما الجنرال المتقاعد رافائيل ايتان فقد قال: «ان العرب صراصير يجب سحقهم بالجزمة». كل هذا تم بسبب الانتفاضة الباسلة التي أجبرتهم على أن يقولوا ما يعتقدونه منذ زمن وأن يكشفوا عن وجههم العنصري- النازي الذى يتخفى خلف غلالات زائفة من السلام ودعوات التسوية.

٢ - **القضية الثانية**: والتي كشفتها الانتفاضة وأكدتها وتحتاج إلى تغطية إعلامية جديدة مع العام الثالث للانتفاضة هي قضية أن العدو الصهيونى يعاني وبمرارة بسبب هذه الانتفاضة الباسلة، وما التحركات المخابراتية الأمريكية والغربية وكوفي عنان، والسماسرة العرب، ومن لف لفهم، إلا لانقاذ هذا الكيان من مأزق الانتفاضة الذى يؤلم، وألم الانتفاضة متعدد الجوانب، فهو ألم سياسي واقتصادي وثقافي، وبشرى، ولعل العمليات الإستشهادية بفاعليتها وقدرتها على خلق «توازن رعب» بديلاً عن الخلل في توازن القوى، إلا نموذجاً فذاً للإيلام الفلسطيني تجاه الكيان العنصري الصهيوني، والقتلى من الإسرائيليين يقتربون بعد ١٠ أشهر من الـ ٢٠٠، وهم بحساب النسبة والتناسب مع عدد العرب والمسلمين والفلسطينيين يصبحون ذوى قيمة كبيرة قياساً بشهدائنا الـ ٥٠٠ في فلسطين؛ والألم على المستوى السياسي والاقتصادي شديد وقاس، فالكيان الصهيوني خسر ما يقرب من ٧ مليارات دولار في الفترة الماضية، وتوقفت المصانع والمزارع التي تعتمد على عمالة عربية، و٦٠٪ من المشاريع السياحية توقفت عن العمل وفقاً للصحف الإسرائيلية، وفى هذا السياق يمكن إيراد بعض أرقام الهبوط في إنتاج صناعات معينة يعزوها المسؤولون إلى انخفاض الاستهلاك في المناطق المحتلة فشركة «**عليت**» للحلويات والقهوة وهي أكبر شركات المنتجات الغذائية في إسرائيل أشارت إلى انخفاض مقداره ٣٠٪ من إنتاجها وإلى مخاوف من استمرار الأوضاع التي

تؤدى إلى هذا الانخفاض، ومصانع غذائية أخرى مثل «تلما» و«أوسم» تحدثت عن انخفاض لم تذكر مقداره ومصانع البلاستيك، والنسيج شكت من صعوبات مماثلة ووصل الأمر بأحدها إلى إغلاق مصانع مصنع «أوال إسرائيل» في «**بتاح تكفا**» قرب تل أبيب. أما الفروع الأخرى مثل الأثاث والكيماويات والمنتجات الكهربائية وباقى فروع المواد غير الأساسية فلا يخفى أن سوق المناطق المحتلة توقف عن استهلاك منتجاتها تماماً، إذ أعلن تجار المواد الكهربائية عن تباطؤ شديد في المبيعات يتجاوز الـ ٦٠٪ وعزا بعضهم ذلك إلى توقف السكان في المناطق المحتلة عن شراء الأدوات الكهربائية المستعملة من العائلات اليهودية، وامتناع تلك العائلات بالتالي عن شراء الأدوات الجديدة.

ونشرت صحيفة «هآرتس» الإسرائيلية إن إتجاهاً تباطوئياً عاماً يظهر على النشاط التجاري بشكل عام وإن رؤساء الغرف التجارية الإسرائيلية أوصوا أصحاب الأعمال أن يدرسوا جيداً كل التزام في مجال أعمالهم ينطوي على نفقات غير عادية. وبالنسبة إلى الضرائب والأموال العائدة قال المحللون: إنهم يقدرون مبلغ خسارة خزينة الدولة بسبب توقف العائدات من الضرائب على مرتبات عمال المناطق المحتلة العاملين في إسرائيل فقط بمائتى مليون شيكل ومن الضرائب المباشرة الأخرى بأربعمائة مليون شيكل بينما قدر الخسائر بسبب توقف الأعمال العائدة من ضريبة القيمة المضافة عن البضائع الإسرائيلية بـ ٤٥ مليون شيكل، وعلى ذلك تصل الخسارة في هذا المحور إلى حوالي٦٤٥ مليون شيكل أي أكثر من ٣٢١ مليون دولار.

أما في أوساط اتحاد أصحاب الشركات السياحية واتحاد أصحاب الفنادق فقد أعلنوا لراديو إسرائيل أنهم أصبحوا متأكدين من أن عام ٢٠٠١ السنة الرابعة والخمسين لإعلان إسرائيل لن تكون سنة تصل فيها السياحة إلى القمة كما توقعوا، خصوصاً بعد تكرار العمليات الفدائية التي قام بها كثير من الفلسطينيين في الآونة الأخيرة، وأشارت هذه الأوساط إلى إلغاء حجوزات تصل إلى ٢٥٪ في ألمانيا أحد المصادر الكبرى للسياحة إلى إسرائيل، وأبدت تخوفها من أن تصل إلغاء الحجوزات إلى نسبة ٣٥٪ لذلك بدأ اتحاد رجال السياحة بالاشتراك مع وزارة السياحة بالتخطيط لحملات إعلامية سياحية.

من ناحية أخرى تصاعدت ظاهرة الشيكات بدون رصيد من ٤٧ ألفاً يومياً قبل الانتفاضة إلى ٦٢ ألفاً يومياً الآن؛ وذلك بسبب امتناع تجار المناطق المحتلة عن تغطية

تعهداتهم المصرفية ويقدر مبلغ الالتزامات غير المدفوعة من تجار المناطق بـ ٦٠٠ - ٧٠٠ مليون شيكل.

ويحاول اتحاد الغرف التجارية الإسرائيلية إقناع السلطات العسكرية والمدنية في المناطق بتقديم المساعدة لجباية هذه المبالغ بالقوة، خاصة أن الكثير من الشركات تتضرر من ذلك بعضها بشكل لا يمكن إصلاحه على حد تعبير الاتحاد كما أن المصارف أخذت تمتنع عن منح الاعتمادات المستندة إلى ضمانات موقعة من سكان المناطق المحتلة، ويذكر أن مصارف إسرائيلية مثل ديسكونت والعمال قامت بإغلاق فروعها رسمياً وعملياً في بعض المناطق المحتلة، كما يشير المحللون الاقتصاديون إلى أن المصارف الأوروبية أخذت تمتنع بدورها عن منح الاعتمادات للمؤسسات الإسرائيلية خاصة المصارف.

أما تكلفة ما يسميه الإسرائيليون بـ عمليات القمع واحتواء مظاهر العصيان (أي الانتفاضة)، فالمؤشر الوحيد المتوافر لدينا هو ما أعلنته وزارة المالية عن اعتزامها تخصيص مبلغ ٦٠٠ مليون شيكل للشرطة لتغطية نفقات العمليات في منطقة القدس وحدها، والمعروف أن الشرطة خصصت حتى الآن أكثر من ٥ آلاف شرطي للتعامل مع مظاهرات الانتفاضة وللتعامل مع الأحداث في الضفة والقطاع ما مجموعه ٣٠ ألف جندي يمكثون فيها بشكل دائم منذ اندلاع الانتفاضة يوم ٢٩/ ٩/ ٢٠٠٠، على ذلك فهناك من يقدر النفقات العامة بما في ذلك السلاح المستهلك مثل القنابل والرصاص المطاطي، والذخيرة الحية والطلعات الجوية، وكذلك الإقامة والوقود وأيام العمل التي يخسرها جنود الاحتياط بمبالغ تتراوح بين ٢٥٠ - ٣٠٠ مليون دولار منذ بدء الانتفاضة، وذلك يعنى أنه يتجاوز المليون دولار يوميا، إلا أن كل ما يرد في هذا المجال ما هو الا تقديرات شديدة العمومية وهي تجمع في أغلبها على أن الانتفاضة قد سببت خسائر وآلام شديدة (اقتصادية وسياسية وبشرية) لهذا الكيان وفى ذلك دليل هام على أن الانتفاضة لو حظيت بغطاء عربي اسلامي ودعم مادى طويل المدى، لأمكنها أن تنهي هذا الكيان وتقوضه (اقتصادياً وسياسياً) في مدى زمني قصير!!

ثكنة عسكرية

أما القضية الثالثة التي أكدتها الانتفاضة، وسلطت الأضواء عليها وتحتاج إلى تغطية ومساندة إعلامية عربية أقوى مع العام الثالث للانتفاضة، فهي هذه الترسانة العسكرية

التي تمتلكها (إسرائيل)، وهي ترسانة خطيرة بكافة الحسابات العسكرية والسياسية، خطيرة في حجمها خطيرة وفي آثارها المستقبلية على المنطقة العربية والاسلامية، تلك المنطقة التي دأب حكامها على تخزين أسلحتهم منذ عقود، في مخازن لتصدأ فوق رؤوسهم، في حين أن الكيان الصهيوني يستحوذ على هذه الأسلحة ويخصص ٩,٥٪ من ميزانيته لها، لكي يجربها على المنتفضين، وعلى كل من يفكر في دعمهم، ولعل في استخدام شارون للإف ١٦ وعشرات الأسلحة دليلاً كافياً على أنه يأتي بالسلاح لكي يستخدمه لا لكي يخزنه كما يفعل غيره من العرب.

إن هذا المشهد البائس، يدفعنا إلى تقليب أوراق أحدث التقارير الاستراتيجية الدولية الخاصة بمتابعة شؤون التسلح في الكيان الإسرائيلى لكي نقرأها ونخرج منها بهذه المعلومات الخطيرة، التي تعني أننا أمام ثكنة عسكرية قابلة للانفجار (وقد حدثت بداياته في هذه الانتفاضة) في وجوهنا جميعاً.

إن التقارير التي بين أيدينا تخلص إلى هذه الأرقام والمعلومات العسكرية الهامة:

كما هو معلوم هناك ١٨٠ ألف مستوطن يهودي في غزة والضفة الغربية إضافة إلى ٢١٧ ألف في القدس الشرقية و١٥٠ ألف في الجولان، وإجمالي تعداد القوات المسلحة الصهيونية: ١٧٢ ألفا تحت السلاح منهم ١٠٧٥٠٠ مجند نظامي، وهناك تدريب سنوي لجنود الاحتياط حتى بلوغهم سن ٤١ (بعض المختصين حتى سن ٥٤) قوات الاحتياط عددهم ٤٢٥ الف.

هناك ٤٠٠٠٠٠ قوات برية و٥٠٠٠٠ قوات بحرية و٣٦٠٠٠ قوات جوية ويمكن ان يتلو خدمة الاحتياط تقديم خدمات تطوعية في الحرس المدني والدفاع المدنى.

القوات الاستراتيجية: ثمة اعتقاد شائع مفاده أن لإسرائيل قدرة نووية تقدر بحوالي ١٠٠ رأس نووي يمكن تحميلها على صواريخ من طراز أريحا - ١ أرض أرض مداها ٥٠٠ كيلو متر وأريحا - ٢ الذي تم تجريبه عامي ١٩٨٧ - ٨٩ وبلغ مداه ١٥٠٠ كيلو متر.

القوات البرية: وعددها ٤٠٠ ألف (منهم ١١٤٧٠٠ وهم مجندون من النساء والرجال)، وتقسم القوات إلى قيادات مناطق (شمالية ووسطى وجنوبية) مع قيادة تنسيق مركزية في الداخل. ٣ فيالق مؤلفة من ٣ فرق يتألف كل منها من لواءي مدرعات

ولواء مدفعية، إضافة إلى لواء مدرع ولواء مشاة ميكانيكي محمول جواً، فرقتان تشرفان على قمع الانتفاضة الفلسطينية و٣ فرق مشاة (حرس حدود) و٤ ألوية مشاة ميكانيكية وكتيبة صواريخ لانس ارض – ارض و٣ كتائب مدفعية مزودة بمدافع ذاتية الحركة من طراز ١٠ M- من عيار ٢٠٣ ملليمترات.

الاحتياط : ٨ فرق مدرعة (٣ ألوية ولواء مشاة ميكانيكي لواء مدفعية وفرقة مشاة ميكانيكية محمولة جواً) ٣ ألوية من رجال الاحتياط المظليين و١٠ ألوية مشاة وأربعة ألوية مدفعية.

التسليح : ٣٩٠٠ دبابة منها : ٨٠٠ دبابة من طراز سنتوريون، ٣٠٠ من طراز M-48A5 و٣٠٠ من طراز M-60A1، و٦٠٠ من طراز M-60A3، و٤٠٠ من طراز ماجامش – ٧، و٢٠٠ من طراز TI/67 (T54 & T55)...

هذا فضلاً عن عدة آلاف من أنواع متعددة حديثة جداً من مدافع الهاون – قاذفات موجهة ضد الدبابات – مدافع مضادة للطائرات.

أما القوات البحرية : تعدادها ٥٠ ألف عنصر وتحتوى على [القواعد في حيفا وأسدود وايلات – زوارق خفر السواحل والدورية – سفينة انزال برمائية].

أما القوات الجوية وعددها ٣٦ ألفا منها ٢٠ ألفاً من المجندين و٤٤٦ طائرة مقاتلة وربما هناك ٢٥٠ أخرى في المخازن إضافة إلى [طائرات انذار مبكر – طائرات حرب الكترونية – طائرات استطلاع بحري – طائرات ارتباط – طائرات التدريب – طائرات هيلوكوبتر – مروحيات للنقل] أما الصواريخ فتحتوى على [صواريخ جو – أرض – صواريخ جو – جو – صواريخ أرض– جو [فضلاً عن قوات في الخارج تتكون من حوإلى عشرة آلاف عنصر موجودة في تركيا وبلاد آخرى] قوات شبه عسكرية – خفر السواحل – قوات اجنبية].

تلك هي قضايا الانتفاضة، في مواجهة الثكنة العسكرية المسماة إسرائيل، وهي قضايا تتطلب تغطية إعلامية جديدة وتكثيفاً اعلامياً اكثر مع العام الثالث الجديد، وتتطلب أيضاً تحركاً شعبياً مستمراً وللأسف لايزال مقيداً وضعيفاً وتحتاج ايضا إلى يقظة من حكام نيام، ستطالهم حتماً الشظايا السامة التي تطلقها (أسبرطة اليهود)، تلك الثكنة التي لا

تقبل علاقة مع هؤلاء الحكام الا علاقة الخدم بالسيد كما تقول أدبياتهم وسلوكياتهم في آن واحد، فهل يقبلون بذلك؟

رابعاً : مقترحات محددة لتطوير دور الاعلام في دعم الانتفاضة :

بعد تناولنا للجوانب السابقة لقضية الإعلام والانتفاضة نود أن نسجل توصيات محددة (أو مقترحات بمعنى أدق) في مجال الدعم الإعلامي العربي والإسلامي للانتفاضة، وهي تدخل عامها الثالث :

١ - نقترح إنشاء مؤسسة إعلامية عربية إسلامية مستقلة (خاصة بالانتفاضة) ذات مستوى تقني عال في المجالات الثلاثة (المقروءة والمسموعة والمرئية)، وتكون مهمتها بالدرجة الأولى تقديم الدعم الإعلامي الصادق والجاد للانتفاضة بدءاً من (تغطية الحدث) وصولاً إلى المشاركة في صناعته وترويجه عالمياً بما يخدم الحق العربي والإسلامي.

٢ - نحتاج إلى إعلام عربي اسلامي مضاد للإعلام الغربي الطاغي والمسيطر عليه

تعداد السكان داخل الكيان الصهيوني عام ٢٠٠١، ٦٢٠٠٠٠٠ نسمة

	١٩٩٨	٢٠٠٠
إجمالي الناتج المحلي	٩٩ مليار دولار	٩٩ مليار دولار
دخل الفرد	١٨٢٠٠ دولار	١٨٧٠٠ دولار
معدل النمو	٢٪	٢,٢٪
معدل التضخم	٧٪	٧٪
الديون	٥٥ مليار دولار	٥٦ مليار دولار
نفقات الدفاع	٩,٢ مليار دولار	٩,٥ مليار دولار
ميزانية الدفاع	٦,٦ مليار دولار	٦,٧ مليار دولار

النفس الصهيونى، والمال الصهيوني أيضاً، وهذه مهمة تقع على عاتق القوى الحاكمة (المخلصة وليس التابعة أمريكياً) والقوى الأكثر ثراءً وليست في الحكم، ولدى أمتنا منهم الكثير، وبعضهم يريد بالفعل أن يساند الحق العربي والاسلامي في تحرير كل فلسطين،

ولكنه يحتاج إلى توجيه الأنظار إلى الطريق الصحيح. والانتفاضة نظنها قد رسمت لمن يريد، أو لم يكن يدرى ؛ الطريق الصحيح تجاه فلسطين، إن هذا الإعلام العربي الذي يخاطب الغرب مطلوب الآن، وبقوة عبر الوسائل الإعلامية المتطورة وبخاصة (الفضائيات).

٣ - نقترح أن تتحرك الآليات الإعلامية المتوقفة - وكأنها ميتة - والموجودة تحت مظلة جامعة الدول العربية، التي نتمنى ألا يكون الحديث عن تطويرها كما تابعنا قبل شهور، مجرد حديث إعلامي لا يسمن ولا يغنى من جوع تجاه قضايا الأمة، وفي القلب منها فلسطين، نتمنى أن تتحرك آليات الإعلام العربي والاسلامي في الجامعة بشكل عاجل يتفق وقيمة الانتفاضة، وحجم ضحاياها وهي تدخل عامها الثالث، وكذلك إعلام منظمة المؤتمر الاسلامي.

٤ - ندعو إلى عقد مؤتمر عربي واسلامي موسع من كافة رؤساء الصحف العربية ورؤساء القنوات التليفزيونية والاذاعية، لتقديم خطة سنوية استراتيجية، لدعم الانتفاضة إعلامياً ولتنقية برامجها وصفحاتها من المعاني والكلمات الصهيونية التي تضعف العزيمة المجاهدة (مثل استبدال كلمة العملية الانتحارية بالعملية الاستشهادية على سبيل المثال).

٥ - نقترح تفعيل آليات مقاومة التطبيع الإعلامى الذى يسود في بلادنا العربية والإسلامية وبخاصة تلك التي تقيم علاقات دبلوماسية مع العدو الصهيوني (مثل مصر والأردن)، وتحريم التعامل الإعلامى مع هذا العدو على كافة الأصعدة وبخاصة الصحفية والفضائية منها.

تلك فقط بعض المقترحات والتي لا تغني عن (بناء استراتيجية عربية إسلامية شاملة) لدعم الانتفاضة يمثل الإعلام أحد أركانها الداعمة وليس كل الأركان الداعمة، والله أعلم.

الفقه والقانون الدولي

ناصر قربان نيا

توطئة

يتبيّن من خلال نظرة فاحصة إلى الفقه: أنه عبارة عن مجموعة من القواعد الناظرة إلى كافة جوانب الحياة العملية بشقيّها المادي والمعنوي. وعلى هذا الأساس، فإن القواعد المتّصلة بتحديد سلوك الدول في حالات الحرب والسلم والحياة تشكّل جزءاً من الفقه؛ لأن الفقه الإسلامي برمّته، يتعّهد بتوجيه سلوك المسلمين، وكذلك يُعَدُّ سلوكُ الحاكم الإسلامي في العلاقات الدولية جزءاً من الفقه أيضاً.

وإن للجانب الاجتماعي في الإسلام خصوصية بارزة فيه، وهذا ما حوّله إلى دين عملي له نظامه القانوني ذو الصبغة الإنسانية، وقد أعطى الترابط بين الأحكام والضوابط الفقهية من جهة، وبين المعايير والأحكام الأخلاقية من جهةٍ أخرى، القانون الإسلامي نظاماً أصيلاً ومستقلاً. ويسعى هذا المقال قدر المستطاع إلى إلقاء الضوء على موضوع الفقه والقانون الدولي، الأمر الذي يتصف بأهمية بالغة.

إن الفقه الإسلامي تراثٌ قيّم للحضارة الإسلامية يتولّى بيان أحكام جميع الأمور المتّصلة بالمسلم سواء كان في مجال علاقته مع الله، أم مع نفسه، أم مع سائر بني نوعه؛ لأن موضوع علم الفقه هو «أفعال المكلفين». وعلى هذا الأساس فالفقه هو مجموعة الأحكام

والقواعد المشرعة في الإسلام التي تنّظم علاقة المسلم بربّه وبأفراد المجتمع الذي يعيش فيه، وكذا علاقة مجتمعه بالمجتمعات والدول الأخرى[1] . فمجال الفقه واسع جداً يشتمل على الجوانب العبادية (علاقة الإنسان بربه)، والمعاملات (علاقة الناس فيما بينهم)، والقوانين الجزائية، وأحكام القضاء والمحاكمات، والقوانين التي تنظم علاقة الحاكم بالمواطن، والأحكام والضوابط الدولية في حالتي السلم والحرب.

ونحن لا ندّعي أن الفقه الإسلامي يشتمل على كل ما يحتاجه المجتمع المعاصر و أنّه لا يخلو من النقص، وإن كان يتصف بالغنى الكامل في بعض الحقول. ويوجد بين الكتب الفقهية نماذج من المؤلّفات تعتبر عملاً جباراً في عصرها، فمثلاً: في حقل العقود، المشكلة ضئيلة باعتبار أن الناس، قد توصلوا إلى أهمية الوفاء بالعقود، وبادروا إلى صياغة القواعد المتصلة بها، إلا أنّنا عندما نصل إلى البحث عن حدود حاكمية الإرادة عندما يكون الطرف الآخر للعقود دولة ومؤسسات عامة، أو فيما إذا كان طرف العقد مع الدولة الإسلامية دولة غير إسلامية، عندها ينفتح باب الإشكال.

ومن الواضح، أنّ الفقه مجموعة من قواعد الحياة في المجتمع، ولا يمكن له أن يغض الطرف عن حاجاتها وضرورياتها. والعالم المعاصر يتقدم نحو مزيد من التواصل، وبدأت العلاقات تتسع [بين الدول والشعوب] ؛ بحيث يتحول العالم إلى قرية عالمية. وإن هذا التقارب والتواصل أديا إلى بناء مؤسسة تستلهم ضوابطها من أخلاق عالمية وقواعد يحترمها الجميع، ويعتبرونها من لوازم الحفاظ على مصالح الإنسانية والحضارة. وقد أدى ذلك إلى ترغيب الدول بعقد اتفاقيات خاصة فيما بينها، وصار الرجوع إلى المحاكم الدولية لحل النزاعات سلمياً واجباً على الدول والحكومات، واتّخذ الدفاع عن حقوق الإنسان منحىً أكثر جدية. ولا يمكن أن نستعرض في هذا المقال جميع مسائل القانون الدولي وبيان حكمها الفقهي، بل نقتصر على بيان بعض المؤسسات الفقهية الدولية، وبيان مدى تكيّفها مع القوانين الدولية الحديثة.

وعلى هذا الأساس، سوف نسعى إلى بيان خصوص الأفكار الفقهية الإسلامية المتفقة مع القوانين الدولية الحديثة، ونسعى أيضاً إلى توضيح أن الفقه الإسلامي لا يخالف القواعد الدولية المبنية على الوحدة الإنسانية، لو تمت مراجعته من جديد. بل يستطيع الفقه الإسلامي أن يتكيف مع المعايير والمواثيق الدولية باستثناء موارد قليلة. كما أنه يجب

القول: إن الإسلام له دور أساسي ومشكور في إعطاء الصبغة الإنسانية للعلاقات الدولية، وهو يملك تراثاً قيّماً من القواعد والأسس المبنية على الحكمة، والعدل، والرأفة، والعقلانية.

إن المعاهدات الدولية ومدى اعتبارها وقدسيّتها، والالتزام بها، والمسؤولية العالمية للدول، لا سيّما في قبال نقض حقوق الإنسان، وصلاحية المحاكم والأحكام الجزائية للدول، واسترداد المجرمين، وقوانين الحرب، والدفاع المشروع، وحق المقابلة بالمثل، والتدخّل لصالح الإنسانية، والقضايا الديبلوماسيّة، والعلاقات الديبلوماسيّة، وحصانة السفراء، والجنسية وكيفية الحصول عليها، وحقوق الأجانب، ومنح حق الإقامة لهم، والقضاء والحكم الدوليين والحياد، وحق اللّجوء، والاستئمان، وحسن الضيافة، وحسن المعاملة للأجانب، كلّ هذه المسائل، اهتم بها بعض الفقهاء وإن لم يتعرضوا لها بشكل تفصيلي، وهناك مسائل لم يتعرض إلى حكمها الفقهي، إلا أنه يمكن استنباط حكمها من المصادر الفقهية.

أساس القانون الدولي

نحن نعتقد أنّ أهم الأسس التي يجب أن تعتمد عليها القوانين بشكل عام، والقانون الدولي بشكل خاص، هو العدل. وإن القوانين - في تعريف عام لها - ليست أحكاماً إلزامية لتأمين العدالة والنظام العام فحسب، بل أساس القوانين هو العدل أيضاً.

وإنّ من أهم صفات القوانين كونها ملزمة، وهذا يولّد السؤال التالي: ما هو مصدر الإلزام في القوانين؟ ولماذا يجب على الإنسان أن يلتزم ببعض القوانين في سلوكه؟ ولماذا يلزم على الدول أن تراعي بعض الضوابط في علاقاتها مع باقي الدول بحسب القانون الدولي؟

إنّ الوضعيين [أي اتباع المدرسة الشكلية في القانون] يعتبرون الإرادة الصائبة أساساً لتكوين القانون في المجتمع، وبما أنّ القانون الدولي لا يوجد فيه حاكم أو إرادة عليا، فالإرادة الجماعية واتفاق الدول هما اللذان يؤديّان هذا الدور.

أما الموضوعيّون (Objectivists) أو أصحاب الاتجاه الطبيعي والفطري في القانون - والذي يُعد أقدم المدارس القانونية - فيعتقدون أن نظام القانون الفطري هو أفضل الأنظمة القانونية في توفير السعادة للشعب الواحد، بل للشعوب المختلفة. ويتم صياغة القانون

الطبيعي بالرجوع إلى الفطرة والسنن الإلهية التي تحكم الحياة، ويجري كشف قواعده وتطبيقها من قبل الشعوب والحكومات. فالقانون الطبيعي ينشأ من الفطرة، وتتصف قواعده بالشمولية والثبات. وبحسب أتباع القانون الطبيعي، فإن الإرادة التي تحكم وضع القوانين لا بد أن تخضع للضرورات والمعايير والقيم الموجودة في الحياة والمستقلة عن إرادة الإنسان ورغباته. وبعبارة موجزة، فإن الوضعيين يعتبرون الإرادة الحاكمة أساساً للقانون، فيما يعدّ الموضوعيون وأتباع القانون الفطري العدالة أساساً للقانون.

وأمّا السؤال عن مبنى ومرجعيّة القانون (الفقه) الإسلامي؟ فقد يجاب عنه بأن إرادة الله هي الأساس، وهذه الإجابة صحيحة، إلا أن الأصح أن يقال: إن أساس القانون (في الإسلام) هو العدل والقواعد الفطرية التي لا يمكن أن نحيل كشفها إلى العقل وحده، بل نتوقّع من الشرع، انطلاقاً من الاعتقاد بالوحي والنبوة، أن يشرّع لنا القانون وفقاً للعدالة. وإن الأساس الوحيد المطلق، الذي يمكن الالتزام به دون أي قيدٍ هو العدل الذي يمثل القاعدة في كل العلاقات التي تحكم بين الناس، باعتبار أن الظلم والطغيان أساس تحطيم الحضارات وزوال الحكومات وتلاشي الأنظمة.

والقرآن الكريم يعدّ إقامة القسط والعدل أحد الأهداف لإنزال الكتب السماوية قائلاً: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط...**﴾[٢]. وإذا عدَدْنا العدل أساساً للقانون الإسلامي، فإننا نعمّم سريانه على الأشخاص الحقيقيين والحقوقيين وعلى العلاقات بين الدول. وبالإضافة إلى القرآن الكريم، فإن هناك جملة من الروايات الواردة عن النبي (ص) والإمام علي بن أبي طالب (ع) تؤكد على العدل كأساس ومعيار في الأحكام مثل: «**العدل ميزان الله**» و«**العدل ملاك**»، و«**العدل أساس الحكم**»[٣].

مسألة حقوق الإنسان واحدة من المسائل ذات العلاقة الوطيدة بقضية العدالة، والعدل يقتضي رعاية جميع الأبعاد المتصلة بحقوق الإنسان. وعلى هذا الأساس، فإن عددنا العدل أساساً للتشريع في الإسلام، فمن المؤكد القبول باهتمام ومراعاة القانون الإسلامي لحقوق الإنسان؛ لأنه من دون ذلك لا يكون العدل أساساً وهدفاً للقانون. ومن الواضح وجود الاختلاف بين المدرسة القانونية الإسلامية وباقي المدارس التي تؤكد على العدل كأساس للتشريع، نظريّاً وعملياً، وذلك حول النظرة إلى العدل ومعاييره، وكيفية نشوء الحق للأفراد في الحياة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، رغم كون أصل العدل أمراً ذا أهمية في العديد من المدارس القانونية وكونه أيضاً أساساً وهدفاً للتشريع والعلاقات

الاجتماعية، إلا أن الاختلاف قائم بين القانونييّن منذ القدم، بل هو قائم أيضاً بين المفكّرين المسلمين في تفسير العدل ومصادر الحق في المجتمعات الإنسانية.

ومن الضروري أن نؤكد أن عدم الاهتمام بأصل العدل يُعدّ منقصة للفقه. يقول الشهيد مطهري(رض)، وهو من الفقهاء الذين اهتموا بموضوع العدل بشكل أساسي: «إن أصل العدل الاجتماعي، مع ما له من أهمية، قد أُغفل في فقهنا، وذلك رغم وجود الآيات القرآنية مثل: ﴿**وبالوالدين إحساناً**﴾ و ﴿**أوفوا بالعقود**﴾، ورغم تأكيد القرآن الكريم على قضية العدالة الاجتماعية، رغم كل ذلك لم يتم استنباط قاعدة واحدة أو أصل عام واحد في هذا الخصوص، وهذا ما أدّى إلى الجمود على المستوى الاجتماعي لفقهائنا»[٤].

وكذلك الإمام الخميني (قده) اهتّم بالعدل وعدّه معياراً وميزاناً، يقول في ذلك: «إن تطبيق القوانين على أساس القسط والعدل، ومنع الظلم والحكم الجائر، ونشر العدل على الصعيدين الفردي والاجتماعي، والمنع من الفساد والفحشاء وأنواع الانحرافات، والحرية على أساس العقل والعدل، والاستقلال، والاكتفاء الذاتي ومقاومة الاستعمار والاستبداد، وإجراء الحدود، والقصاص، والتعزيرات على أساس العقل والعدل والإنصاف.. والمئات من الموضوعات الأخرى [التي] ليست من الأمور التي يؤثّر فيها مرور الزمان وتصبح في تاريخ الإنسان والحياة الاجتماعية من الماضي. إنّ هذه الدعوى مثلها مثل أن يدعي أحد أن القواعد العقلية والرياضية لا بد أن تتغير في هذا القرن وتستبدل بقواعد أخرى»[٥].

مصادر القانون الدولي

المراد من المصادر الصورية للقانون الدولي هو المجالات التي يمكن الحصول منها على قواعد القانون فيها بدواً. وتعدّ المواثيق والأعراف الدولية من أهم مصادر القانون الدولي، كما نص عليه في المادة ٣٨ من ميثاق محكمة العدل الدولية. والقانونيون المسلمون (الفقهاء) مع اختلافهم في مصادر القانون في الإسلام وعددها، وذكرهم لمصادر مختلفة، فإن أهم وأشهر هذه المصادر هي الكتاب والسنة.

وقد عدّ بعض القانونيين المسلمين أكثر من عشرين مصدراً للقانون الإسلامي، وإن أغلب الفقهاء السنة يعدّون المصادر أربعة وهي: الكتاب، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس. وبعضهم لا يعدّ القياس واحداً من هذه المصادر، فيما رأى البعض الآخر أنّ القياس غير معتبر. وفقهاء الإمامية يعدّون مصادر أربعة أيضاً، وهي: الكتاب، والسنة،

والإجماع، والعقل[٦]. ومن السنّة من عدّ الاستحسان والمصالح المرسلة من مصادر الفقه أيضاً.

قد ذكر بعض القانونيين المسلمين، الذين كتبوا حول أصول القانون الدولي الإسلامي، أربعة مصادر حصرية وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، ولم يعيروا أهمية لقضيّة، اعتبار الكتاب والسنّة مصدرين حصريين للقانون الدولي في ظل التنوع الثقافي والديني، بحيث ترجع جميع الدول إليهما لاستخراج الضوابط والقوانين الدولية، بل ذهبوا إلى عدم اعتبار غير الكتاب والسنة مصدراً للتشريع بين الدول الإسلامية؛ وذلك لأن سائر المصادر محل خلاف بينهم.

نعم، نستطيع تأسيس قانون دولي على أساس المصادر الفقهية الأربعة: بمعنى أنّنا نعرض المسائل القانونية الدولية المختلفة على هذه المصادر بهدف الوصول إلى حكم بشأنها. مثلاً حتى نعرف موقف الإسلام من حقوق الإنسان، أو من التدخّل في شؤون الدول الأخرى لأجل هذه الحقوق، لا بد من الرجوع إلى تلك المصادر الفقهية. ومن هنا، من الضرورة بمكان في مبحث المصادر، أن نقيّم مصادر القانون الدولي على ضوء مصادر الفقه الإسلامي، ونبيّن ما إذا كان يمكن الاعتراف بتلك المصادر من خلال الرؤية الإسلامية إلى القانون.

لا شكّ في أن المعاهدات والمواثيق الدولية تعدّ إحدى مصادر القانون الدولي، ومن المؤكّد أن المصادر الإسلامية تؤيدها، فبإمكان الحكومة الإسلامية أن تعتمد في علاقاتها مع الحكومات غير الإسلامية على هذا المصادر. وقد كانت المعاهدات الدولية موضع اهتمام الدول منذ القدم، وكانت العلاقات بين الدول تقوم على المواثيق والمعاهدات. والقانون الدولي الحديث يعترف بالقوة الملزمة للاتفاقيات والمواثيق كالاتفاقيات الخاصة التي تدخل ضمن القانون الداخلي.

وإبرام المعاهدات كان أمراً معروفاً لدى العرب في الجاهلية أيضاً. وكانت القبائل تبرم فيما بينها مواثيق الوحدة المختلفة مثل: «المعاضدة» و«الموادعة»[٧]. وقد ساهم ظهور الإسلام في توسيع نطاق المعاهدات من خلال الدعوة إلى الدين العالمي والأخوة الإنسانية، بدل التضامن المحدود الذي كانت تدعو إليه العقلية القبلية، وقد ورد التأكيد على لزوم الوفاء بالمواثيق والمعاهدات وقدسيتها في العديد من الآيات القرآنية مثل: ﴿**وأوفوا بعهد الله**

إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها﴾[8] ﴿... **وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾**[9] ﴿**إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتمّوا إليهم عهدهم إلى هدتّهم إن الله يحبّ المتقين﴾**[10].

وقد أبرم النبي (ص) معاهدات عدة. وكان أولها المعاهدة التي أبرمها في المدينة في أول أيام الهجرة من مكة إليها. ويتضمّن السند المذكور آنفاً ميثاقاً بين القبائل المسلمة المهاجرة من مكة وأتباع النبي في المدينة (الأنصار) من طرف، والقبائل اليهودية من طرف آخر. وقد بنيت فيه وحدة الأمة على الأخوة الإسلامية، وتم التأكيد فيه على حرّية الدين، والتسامح، والتعاون، والحرية الشخصية، وتأييد الملكية الخاصة، والمنع من الجناية وغير ذلك من الأصول. والمعاهدة الأخرى التي تم إبرامها بواسطة النبي (ص) هي معاهدة صلح الحديبية بين الرسول(ص) وقبيلة قريش وذلك عام ٦٢٨ م. واشتملت هذه المعاهدة على ميثاق عدم الاعتداء بين المسلمين في المدينة والمشركين في مكة، ويعدّ هذا الميثاق سابقة مهمة تدل على مشروعية إبرام المعاهدات مع غير المسلمين.

وقد أورد العلامة الطباطبائي(ره) في صحة ومشروعيّة المواثيق الدولية من الوجهة الإسلامية، ما يلي: «فإن الله سبحانه أمر بالوفاء بالعهود والعقود، وذمّ نقض العهود والمواثيق ذماً بالغاً في آيات كثيرة، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾، وقال: ﴿**وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً**﴾[11] (الإسراء: ٣٤) إلى غير ذلك.

ولم يبح نقض العهود والمواثيق، إلاّ فيما يبيحه حق العدل: وهو أن ينقضه المعاهد المقابل نقضاً بالبغي والعتو، أو لا يُؤمَن نقضه لسقوطه عن درجة الاعتبار، وهذا مما لا اعتراض فيه لمعترض... قال تعالى: ﴿**وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين**﴾[12] فأجاز نقض العهد عند خوف الخيانة ولم يرض بالنقض من غير إخبارهم به...

وأما النقض الابتدائي من غير نقض العدو والمعاهد، فلا مجوز له في هذا الدين الحنيف أصلاً. قال تعالى: ﴿**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**...﴾ [ولا يجوز النقض حتى لو كان] الوفاء مما يفوّت على المسلمين بعض منافعهم، ويجلب إليهم بعض الضرر...»[13].

تنقسم الاتفاقيات من وجهة نظر الإسلام إلى قسمين:

١ ـ **المعاهدات:** وهي الاتفاقيات الدائمة التي تعقد مع أهل الكتاب [الذميين] .

٢ ـ **الاتفاقيات** التي تعقد مع العدو على أساس الضرورة أو المصلحة، وهذه لا تسمى بالمعاهدات؛ لأن لها طبيعة مؤقتة، ويدخل تحت هذا النوع من الاتفاقيات «الموادعة» و«المهادنة».

الوضع القانوني لغير المسلمين في الدولة الإسلامية

من البديهي عدم كون جميع المواطنين في الدولة الإسلامية مسلمين، بل هناك إضافة إلى المسلمين طائفتان أخريان تقيمان في الدولة الإسلامية. وهاتان الطائفتان هما المستأمنون والذميون. أما المستأمنون، فهم الذين يقيمون بصورة مؤقتة في البلد الإسلامي من خلال عقد الاستئمان، وليسوا مواطنين للدولة الإسلامية. وأما الذميون فهم أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية ويعقدون ميثاق الإقامة الدائمة، ويعدّون مواطنين للدولة الإسلامية. ورغم أن الأساس في المواطنة في الفقه الإسلامي هو التبعية للأمة: بمعنى أنّ كل مسلم يعدّ مواطناً للدولة الإسلامية. إلا أنه نظراً إلى الاعتراف بالحدود الدّولية في الوقت الراهن، فقد لوحظ في التبعية للدولة الإسلامية في هذا العصر، قضية القومية؛ بمعنى أنّ ما يربط شخصاً ما بدولة ما هو التبعية السياسية والمعنوية لهذه الدولة، وهذه العلاقة توجب للمواطن والدولة حقوقاً وواجباتٍ متقابلة. والذّمي هو الذي يستفيد من معاهدة الذمة ويعدّ هؤلاء مواطنين تابعين للدولة الإسلامية. وعلى هذا الأساس لا فرق بينهم وبين باقي المواطنين، بل يعطون حقوقاً متساوية مع المسلمين. وينقل الماوردي عن الإمام علي (ع): «إنّما قبلوا عقد الذّمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»[١٤].

فالذّميون يثبت لهم حق العيش بأمان، وحق الحصانة من الأذى، والدفاع عنهم أمام اعتداء الآخرين، والمحافظة على نفوسهم وأموالهم (عصمة النفس والمال). من هنا، فمن يتّحدث من الكتّاب بعنوان «حقوق الأجانب» من الذميين فهو مخطئ؛ لأن هؤلاء لو دفعوا الجزية واستوفوا باقي الشروط، وأدوا ما عليهم من تكاليف، فلا يعدّون أجانب. وقد بادر فقهاء العامة إلى تحديد التكاليف الموجّهة إلى أهل الذمة، كالاحتراز من الطعن أو إساءة الأدب بالنسبة إلى القرآن الكريم، والرسول الأكرم(ص)، والدين الإسلامي، والاحتراز من دعم أعداء الإسلام، وإلحاق الضرر بحياة المسلمين أو أموالهم، والاحتراز من الإتيان بالأعمال المنافية للعفة مع النساء المسلمات، والاحتراز من شرب الخمر علناً، وبناء الأبنية الأعلى من بيوت المسلمين..[١٥].

وأما المستأمن فهو الأجنبي الذي يكسب حق الإقامة المؤقّتة في البلد الإسلامي من خلال عقد الأمان. وعلى هذا الأساس، فالأمان المؤقت هو بمنزلة جواز السفر أو وثيقة الدخول التي يمنح الأجنبي بموجبها حق الدخول والإقامة المؤقتة مع ضمان حمايته والدفاع عنه. والمستند الأساس لعقد الأمان هو الآية القائلة: ﴿**وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه**﴾[١٦].

إنّ هذه الآية تؤسّس لفكرة «الأمان» أو «ضمان حماية النفس» وبين الفقهاء خلاف حول مدلول هذه الآية. وقد يستفاد من صيغة الأمر الواردة في الآية أن قبول المستأمن من وظائف الحكم الإسلامي، إلا ان هذا الاستنتاج في غير محله؛ لأن الآيات الدالة على وجوب الجهاد والتحريض عليه، قد أدت إلى تكوين ذهنية مفادها عدم جواز إعطاء الأمان للمشركين والسعي لجهادهم وقتالهم، وقد نزلت آية الأمان في هذه الظروف. ويرى الكثير من الأصوليين أن الأمر الوارد عقب الحظر يدل على الترخيص فقط[١٧]، إلا أن نقول كالعلامة [الحلي] وآخرين: إن الأمر الوارد بعد الحظر كالأمر والنهي الابتدائيين لا يمنع من انعقاد الظهور للأمر. ومن هنا، فإن الشيخ الطوسي، وصاحب الجواهر، وحتى العلاّمة نفسه عدّوا عقد الأمان من العقود الجائزة، ولم يشيروا إلى كونه من تكاليف ووظائف الحاكم الإسلامي[١٨].

نعم، يمكن القول إنه لو قصد المشرك أن يستمع إلى كلمة الحق (حتى يسمع كلام الله)، فيلزم حينئذ على الحكم الإسلامي أن يمنحه الأمان. وقد ورد عن النبي (ص) ما مفاده التأييد الصريح لهذا الأمر: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمّتهم أدناهم»[١٩].

ويقبل الفقهاء بشكل عام بقاعدة أن كل مسلم بالغ وعاقل يحق له أن منح الأمان لأحد أفراد معسكر العدو، وإعلان متاركة القتال معه، بل يستطيع أيضاً أن يبادر إلى انعقاد عقد الأمان، وترك الخصومة مع مجموعة كبيرة من أفراد العدو ويلزم على الجميع الالتزام بذلك. وقد أخبرت أم هاني النبي (ص) أنها منحت الأمان لمجموعة من أفراد عشيرتها، فقال النبي (ص): «أجرنا من أجرت يا أم هانئ، إنما يجير على المسلمين أدناهم».

وأجارت زينب بنت رسول الله (ص) العاص بن الربيع فأمضاه رسول الله (ص)، إلى غير ذلك[٢٠]. وعقد الأمان، وإن كان محدوداً زمنياً، إلا أنه يساوي الأمن الحقيقي. وتترّتب عليه حصانة المستأمن وحمايته خلال فترة إقامته في الدولة، وسوف تكون حياته

وأسرته وأمواله في حماية القانون، وذلك مقابل التقيّد بالقوانين الإسلامية، وعدم التعدي على حقوق المسلمين. وقد ورد في كتابات بعض المفكرين المسلمين أن عقد الأمان في الفقه الإسلامي يتطابق مع فكرة اللجوء في القانون الدولي، إلا انه رغم بعض وجوه الشبه بين الاثنين لا نستطيع أن نقول بوجود المطابقة التامة بينهما.

لقد عرّفت اتفاقية جنيف لعام ١٩٥١ اللاجئ بما يلي:

«يطلق اللاجئ على (كل) من يخاف لسبب وجيه من التعرض للتعذيب نتيجة الأسباب المتصلة بالعرق، أو الدين، أو القومية المعنّية، أو الانتماء إلى بعض الجماعات الاجتماعية أو لتوجهه السياسي، ويعيش خارج بلده الأصلي، أو لا يستطيع أن يحتمي تحت قانون ذاك البلد للخوف الآنف الذكر، أو يفتقد الجنسية وبعد تلك الوقائع يعيش خارج محل إقامته الأصلية، أو لا يتمكن من الرجوع إلى بلده الأصلي مخافة الملاحقة».

وقد استثنت الاتفاقية المذكورة مجموعة من الأفراد هم:

١ـ مرتكبي جرائم الحرب.

٢ـ مرتكبي الجناية خارج البلد الأصلي، والذي يشمله قانون الجزاء العام.

٣ـ مرتكبي الأفعال المخالفة لأسس ومقاصد الأمم المتحدة.

وتتضمن المادة (١٢) من نداء حقوق الإنسان الإسلامية ما يلي:

«يحق لكل إنسان طبقاً للشريعة أن يختار محل إقامته أوسفره داخل أو خارج بلده، وفيما إذا تعرض للاعتداء يستطيع أن يلجأ إلى بلد آخر، ويجب على ذاك البلد أن يحسن معاملته، حتى يتوفر له المكان المناسب للإقامة واللّجوء، ويشترط في كل ذلك أن لا يكون سبب اللجوء عملاً جرمياً طبقاً للشرع».

وبعد وضوح مفهومي «الأمان» و«اللجوء» تتبين وجوه الاختلاف بينهما:

أوّلاً: إنّ «الأمان» (الاستئمان) في الفقه ذو ماهية عقدية وليس تكليفاً، إلا فيما إذا كان الغرض من طلب الأمان الاستماع إلى كلام الله، في حين أن اللجوء بحسب القانون الدولي حق وتكليف؛ بمعنى أنه يحق لكل إنسان أن يلجأ إلى بلد آخر. وعليه يلزم على هذه الحكومات أن تقبل طلب اللّجوء، وأن تمنح صاحبه حق اللجوء. وإن كان هذا الحق ثابتاً على مستوى التنظير فقط؛ لكن على مستوى العمل والممارسة، فإن الحكومات تتصرف وفق السياسات الخاصّة بها، ولا ترى نفسها ملزمة بمنح هذا الحق لطالبي اللجوء.

ثانياً: إن الانتماء الديني لطالب اللجوء ليس له أهمية في القانون الدولي، في حين أن للاختلاف الديني أهميته في عقد «الأمان»: بمعنى أن فكرة «الأمان المؤقت» شرّعت أساساً لإعطاء الأمان للمشركين. وأما الأمان الدائم الذي يرتبط بأهل الكتاب، فإنه يؤدّي كما أشرنا إلى منح الجنسية والمواطنة.

ثالثاً: إن الأمان المؤقت يمنح لمدة سنة واحدة فقط ولا يلحظ في اللجوء هذه الفترة الزمنية.

رابعاً: إن طالب اللّجوء يخاف في بلده الأم ويعيش تحت الملاحقة والتعذيب والإيذاء، وبسبب ذلك يطلب اللجوء، في حين أن المستأمن يعيش في أمان في بلده الأصلي (دار الكفر بحسب المصطلح الفقهي) إلا أنه يعيش هاجس الدخول إلى الدولة الإسلامية (دار الإسلام). ويرى الفقهاء أن الحصانة تتحقق بأحد أمرين: الإيمان المتصف به المسلمون، والأمان الذي يستطيع أن يتسفيد منه غير المسلم. ..

أقسام الأمان

١ ـ **الأمان المؤقت الخاص:** وهو الأمان الذي يمنح للكافر الحربي، سواء أكان شخصاً واحداً، أم شخصين أم جماعة. ويحق لكل مسلم مهما كانت مرتبته الاجتماعية، أن يمنح هذا النوع من الأمان.

٢ ـ **الأمان المؤقت العام:** وهو الأمان الذي يمنح لغير المسلمين، سواء أكانوا عدداً كبيراً أم ضئيلاً، بواسطة الحاكم الإسلامي.

٣ ـ **الأمان بالموادعة:** هو نوع من الأمان المؤقت الذي يؤدي إلى إنهاء الصراع والخصومة مع غير المسلمين، ويطلق عليه المعاهدة أو المهادنة أيضاً.

٤ـ **الأمان العرفي:** وله أقسام، مثل:

أ ـ أمان المندوبين والسفراء.

ب ـ أمان التجار.

ج ـ الأمان التبعي: أي الأمان بالنسبة إلى أفراد أسرة المستأمن وأولاده وأمواله[٢١].

وينطبق من بين هذه الأقسام حق الأمان والحصانة للسفراء والمندوبين على القانون الدولي الحديث، ولأجل أهميته نتوقف عنده قليلاً فنقول: إن الدول والحكومات كانت تربط بينها علاقات من قديم الأيام، ولم تكن العلاقات منظمة في السابق، بل كانت في أوقات

معينة ولمناسبات خاصة من خلال السفراء والمبعوثين. وبشكل عام، فإن المبعوثين السياسيين لحسن الاستفادة من وظائفهم يملكون حصانة ما.

وإن الفقه والتاريخ الإسلامي يملكان شواهد كافية عن علاقات ديبلوماسية بين الدول الإسلامية وباقي الدول، وكان المبعوثون والسفراء يملكون حصانة وميزات خاصة بشكل كامل: فالنبي محمد (ص) منح الحصانة الدبلوماسية موفد «مسيلمة الكذّاب»، مدّعي النبوة والذي لم يكن يستحق أيّ نوع من الاحترام. وقد أرسل إلى النبي (ص) موفدين لتسليمه رسالة، وبعد اطّلاع النبي على محتوى الرسالة طلب من الموفدين أن يدخلا في الإسلام ويشهدا بنبوته(ص) إلا أنهما شهدا بنبوّة مسيلمة الكذّاب، وحينئذ صرّح النبي (ص) قائلاً: «لولا أن الرسل لا تُقْتل لضربت أعناقكما» أو «لو كنت قاتلاً رسولاً لضربت أعناقكما»[٢٢].

وينبغي القول: إن الموفدَين كانا يستحقان القتل لجهة الارتداد، إلا أنّ عنوان الموفد منحهما الحصانة. كما ينبغي أن نشير إلى أن ما ورد نقله عن عبد الكريم زيدان من رأي يعدّ فيه الأمان والحصانة للمبعوثين أمراً عرفياً: بمعنى أن الحصانة للمبعوثين من القواعد العرفية التي كانت الدول والحكومات تلتزم بها وقد اعترف الإسلام والفقهاء المسلمين بها أيضاً.

ونجد في الرواية السابقة قرينة على كونها قاعدة عرفية؛ لأن النبي (ص) يقول: «لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما». بمعنى أن هناك قاعدة عرفية مسلّمة وهي أن السفراء لا يُقتلون، وإني أمضي هذا العرف العقلائي والمنهج الأخلاقي وأعمل بموجبه. وإن كانت النتيجة بحسب الرواية الأخرى «أنه لا يهمني ما يجري في الخارج العرف»، وإن وجد أفراد لا يهتّمون بشأن السفراء إلا أنني لا أجيز قتل السفراء وإلا لقتلتك. وقد نقل المؤرخون والمحدثون نماذج أخرى تبيّن اهتمام النبي (ص) بشأن حصانة السفراء[٢٣].

ومن المناسب أن نشير إلى أن حصانة السفراء مبنية عند بعض الفقهاء والقانونيين[٢٤] على أساس المصلحة الوظيفية (Interest of Function)، ويبدو أن هذا الأساس لتبرير الحصانة تم النظر إليه بمعزل عن المبادئ والأصول والقيم الأخلاقية. والصحيح أن يقال «إن الأخلاق تحكم بأن الرسول (الموفد) ينبغي أن يتمتع بالمصونية والحماية»، والدليل على ذلك: أنه لا يجوز الاعتداء على سفير الدولة الأخرى التي لا تنظر إلى السفير بعنوان شخص يتمتع بالحصانة.

ونشير إلى عبارة بعض الفقهاء القائلين بابتناء الحصانة على فكرة الضرورة الوظيفية. يقول ابن قدامة (المقدسي)، وهو من كبار فقهاء العامة:

«ولأنّ الحاجة تدعو إلى ذلك، فإننا لو قتلنا رسلهم لقتلوا رسلنا فتفوت مصلحة المراسلة»[٢٥].

ويصرّح الفقيه الإمامي الذائع الصيت صاحب جواهر الكلام، بعد نقله كلام النبي (ص) في قضية مسيلمة الكذّاب، قائلاً:

«.. ومنه يستفاد الأمان للرسل الذي هو مقتضى المصلحة والسياسة، يستفاد ضرورة مساس الحاجة إلى ذلك كما هو واضح والله العالم»[٢٦].

يُعدّ موضوع الصلاحيات التي يعبّر عنها تحت عنوان «نطاق نصوص الجزاء في الزمان»، من الأبحاث الأساسية في القانون الجزائي الدولي، وهناك أنواع أربعة من الصلاحيات:

١ـ مبدأ الإقليم:

إن مبدأ الإقليم يحكم بحصر صلاحية البتّ بشأن جميع الأعمال الجزائية (الجرائم) التي ترتكب في نطاق إقليم الدولة، بالدولة وقوانينها ومحاكمها:

إنّ الزيادة ضمن الإقليم (ضمن الحدود الإقليمية للبلد) لها سمتان: إحداهما إيجابية، والأخرى سلبية. والجهة الإيجابية في مبدأ الإقليم هي أنها تدخل ضمن صلاحيات القضائية للدولة، فتدخل كل الجرائم التي تحصل في النطاق الجغرافي لذلك البلد، واعتبار كافة الجرائم ضمن القوانين الجزائية للبلد الواقع فيه العمل الجرمي. والجهة السلبية لمبدأ الإقليم هي أن الدولة ليس من صلاحياتها إصدار الحكم بشأن الجرائم التي ترتكب خارج نطاق الدولة (جغرافياً)؛ لأنها مخالفة لقوانين وحاكمية الدولة، وهذا ما أدّى إلى أن يطرح موضوع السيادة القومية (أو الشخصية).

٢ ـ مبدأ القومية (الشخصية) :

إنّ مبدأ القومية يعطي الحق للدولة (أجهزتها القضائية) في الملاحقة القضائية لمواطنيها فيما إذا ارتكبوا جرائم خارج بلدهم الأصلي طبقاً للقوانين والقواعد الحاكمة في البلد الأصلي.

٣ ـ مبدأ الوقاية:

إنّ الدول ترغب في إبداء استيائها مقابل الجرائم التي تمسّ أمنها الداخلي أو الخارجي، وإن كانت الجريمة قد حصلت خارج نطاقها الإقليمي وبواسطة الأجانب. وتبين المادة (٧) من قانون المحكمة الجنائية الفرنسية هذه الغاية بما يلي: «إنّ كل أجنبي يرتكب جريمة ضد أمن الدولة، خارج فرنسا سواء أكان مباشراً أم مشاركاً في الجرم أو يبادر إلى تزوير ختم الدولة أو الأوراق النقدية الرائجة في البلد أو أوراق الدولة، أكان اعتقل في فرنسا أم استردّته الدولة إلى فرنسا، فإنه سوف يحاكم طبقاً للقانون الفرنسي».

٤ـ مبدأ العالمية:

المقصود من السيادة العالمية لقوانين الجزاء هو أن المحاكم الجنائية للدول لا بد أن تكون لها صلاحية ملاحقة بعض الجرائم المهمة التي يرتكبها شخص ما في بلد ما. والدولة التي تستند إلى هذه الفرضية في إعمال صلاحياتها العالمية لا تدّعي أن لها الحق وصلاحية إنزال العقوبة بذلك الشخص، وإنما تقوم بذلك كي لا تبقى جريمة بحق الإنسانية دون عقاب.

بعد بيان هذه المقدمة، نشير إلى أن فقهاء المسلمين اهتموا بهذه المسألة في أبحاثهم بشكل من الأشكال، ومورد البحث هو نطاق إجراء القوانين الجزائية في الإسلام: هل هذه القوانين لها صلاحية الإجراء في حدود الأقاليم الإسلامية، أو تجري حتى في الإقليم غير الإسلامي بحق المسلمين؟

الأصل هو أن القوانين الإسلامية سارية المفعول بحق جميع الأفراد المقيمين في دار الإسلام، مسلمين كانوا أو غير مسلمين؛ حيث إنّ المسلمين ليس لهم شريعة غير الإسلام، ومن الطبيعي أن يكونوا ملزمين بالعمل طبقاً لأحكام تلك الشريعة، التي توقع المعاقبة على أي جرم بحسب أحكامها. والذميّون بموجب عقد الذمة الذي أبرموه يثبت لهم الأمان الدائم، ويكسبون حماية الدولة الإسلامية في الدفاع عن أنفسهم وأموالهم، وفي المقابل، يلتزمون بالعمل الدائم بأحكام الإسلام، فيلزم عليهم العمل بأحكام الشريعة. والمستأمن يلزم عليه أيضاً الالتزام بأحكام الشريعة بموجب طلب الأمان واكتساب حق الدخول إلى الدولة الإسلامية. كما أن المسلمين والذمّيّين يعاقبون على ما ارتكبوه في غير دار الإسلام، سواء أعُدَّ ذلك جرماً في القانون الإسلامي أم لم يكن كذلك.

ويرجع ذلك إلى أنّ المسلم عندما يحصل على سمة الدخول (عقد الأمان)، ويدخل بموجبها إلى الدولة غير الإسلامية، عندئذ يكون عليه أن يلتزم بكافة قوانينها، وهذا ما يقتضيه العهد الذي تكلّمنا عن أهميته والتأكيد على الوفاء به.

إلاّ أن هناك اختلافاً في وجهات النظر بين فقهاء المسلمين حول الصلاحيات، لا سيّما في الصلاحيات المنطلقة من مبدأ الإقليم ومبدأ القومية (الشخصية)، لقد قبل أبو حنيفة الصلاحية المنطلقة من مبدأ الإقليم جزئياً. وبحسب اعتقاده، فإن القوانين الإسلامية تُطبق على كل فرد يرتكب جريمة في الدولة الإسلامية، مُسلِماً كان أو ذمياً؛ لأن المسلمين ليس لهم قانون سوى الشريعة، والذمي أيضاً التزم بأحكام الإسلام من خلال عقد الذمة. أما لو أقام شخص في البلد الإسلامي بشكل مؤقت (المستأمن)، وارتكب عملاً جرمياً، فإنه يعاقب وفقاً للقوانين الإسلامية، ذلك فيما إذا كان الجرم الذي ارتكبه متعلقاً بحقوق الناس؛ والسبب في ذلك يعود إلى أن هذا الشخص قد دخل الأراضي الإسلامية لأغراض كالتجارة أو إيصال رسالة أو ما شابه ذلك، ولا ينوي الإقامة الدائمة، ومن هنا يلزم عليه أن لا يرتكب عملاً يخالف غرضه في الدخول إلى الأراضي الإسلامية، وإذ يتم التعامل معه وفقاً للعدالة والإنصاف والعيش في أمان، يتعيّن عليه أن يسلك نهج العدالة والإنصاف في التعاطي مع المواطنين في البلد الإسلامي، وعليه فإنه لو ارتكب جريمة قتل، أو قذف مسلماً، أو غصب مالاً، سوف تُطبّق بحقه القوانين الشرعية.

كما أن أبا حنيفة لا يؤمن بمبدأ القومية في الصلاحيات (الشخصية)، ويعتقد أن المسلم أو الذمي لو ارتكب جريمة في الدولة غير الإسلامية، فإنه لا تلحق به أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يعاقب حين إقامته خارج البلد الإسلامي فحسب، بل إنه لا يعاقب أيضاً بعد رجوعه إلى دار الإسلام. ودليله على ذلك: أن الموضوع لا يتّصل بالتزام المسلم أو الذمي بالأحكام الإسلامية، بل يرتبط ذلك بتكليف الإمام في إقامة الحدود (الإسلامية)، ويجب على الإمام إجراء القوانين الجزائية الإسلامية والحدود فيما إذا كان قادراً على إقامتها، وذلك بسبب أن الوجوب مشروط بالقدرة على الفعل، ولا يملك الإمام القدرة على إجراء الحكم بشأن من يرتكب جريمة في خارج البلد الإسلامي، ومع فقدان القدرة لا تكليف بإنزال العقاب بالمجرم[٢٨].

ومقصود أبي حنيفة هنا: أن الحكم طبقاً لقانون الجزاء الإسلامي يحتاج إلى الولاية في

محل الجريمة حين ارتكابها، وعلى هذا الأساس لو حصلت الولاية للحكم الإسلامي على محل تحقق الجريمة بعد وقوع الجريمة، لم تطبق القوانين الإسلامية؛ لأنه لم تحصل الجريمة في ولاية الحكم الإسلامي. أما لو ارتكب مسلم أو ذمي جريمة في الإقليم الإسلامي ثم فرّ إلى بلد غير إسلامي، فإنه لا يسقط العقاب عنه.

ويرى أبو حنيفة أيضاً أنّ المسلم أو الذمي لو دخل إلى دار الحرب طلباً للأمان (كمستأمن)، يجوز له إبرام عقدٍ ربويٍ مع الكافر الحربي أو المسلم الذي لم يهاجر إلى دار الإسلام، والوجه في ذلك: أنّ ما يتحقق هو تلف مال الحربي، ولابأس به لأمرين: **أوّلاً** أنه يرضى به، **وثانياً:** لجواز إتلاف مال الحربي، كما أنه لا حرمة لمال مسلم لم يهاجر إلى دار الإسلام أيضاً. ويستند في صحة هذا الأمر بعمل العبّاس بن عبد المطلب، حيث إنه كان يتعامل ربوياً مع الحربيين، كما كان يتعامل معهم قبل الإسلام(٢٩).

ولا نريد هنا أن نناقش نظرية أبي حنيفة في الموضوع، مع أن رأيه في خصوص مبدأ الإقليم وعدم انطباق الحكم الإسلامي على المجرم المستأمن، ليس له أساس من الصحة؛ لأنه يدخل في البلد الإسلامي ضمن الالتزام العملي بالقواعد والموازين الإسلامية التي يؤدي التخلف عنها إلى العقاب. كما أن ادعاءه بخصوص رد الصلاحية المنطلقة من مبدأ القومية (الشخصية) لا يبدو صحيحاً؛ لأن القدرة التي هي شرط في إقامة الحد هي شرط عند إقامته، وليست شرطاً عند ارتكاب الجريمة. نعم، إن رأي أبي حنيفة وأتباعه في أنه «لا يجري حكم الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب» له وجه من الصحة، ويرى فقهاء الإمامية ذلك أيضاً، إلا أن ذلك خاص بالمعاملة بين الكافر والمسلم، ولا يشمل المعاملة بين المسلمين حتى لو كان أحدهما غير مهاجر.

وينبغي أن نضيف أن أدلة أبي حنيفة في الحقيقة ليست أدلة قوية، وهو يرجّح كفّة عدم العقاب بأية ذريعة. وينبغي الاعتراف أن تنفيذ العقاب ليس أمراً مرغوباً، إلا أن عدم العقاب يحتاج إلى شبهة أو مصلحة تؤدي إلى تعطيل الحد الذي قرره الشارع، كما ورد عن المعصومين في روايات مفادها أن المجرم لا يعاقب في بلد العدو. وينقل أبو حنيفة إحدى هذه الروايات عن النبي (ص) أنه قال: «لا تقطع الأيدي في الغزاة»(٣٠).

وقد خصّ فقهاء الإمامية هذه الرواية بحد السرقة. ويرى الشيخ الطوسي(ره) أن الدليل على عدم إجراء الحدود حين الحرب هو الإجماع.

ويرى فقهاء الإمامية عدم إجراء الحدّ في بلد العدو أمراً مسلماً، ومستندهم في ذلك هو رواية معتبرة وردت عن الإمام علي (ع)حين قال: «لا أقيم على رجل حداً بأرض العدو حتى يخرج منها مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو»[٣١].

ومن الواضح أننا لا نستفيد من هذه الرواية عدم اعتبار القوانين الإسلامية أو سقوطها عن الاعتبار في هذه الحالة، لكننا نستطيع الاستفادة بالنظر إلى الحكمة أو العلّة المندرجة فيها: أن المصلحة تحكم بتعطيل الحد (مؤقتاً) فيما إذا أدى تطبيقه إلى فرار المسلمين ولجوئهم إلى دار الحرب. ويتطابق رأي أبي يوسف مع أبي حنيفة، إلا أنه لا يقبل رأي أبي حنيفة، في عدم تطبيق قوانين الشريعة على المستأمن، ويحكم بإجراء قوانين الشريعة بحق المستأمن المجرم في دار الإسلام. ولا يوجد اختلاف بين المدارس الفقهية المالكية، والشافعية، والحنبلية، وفقه الإمامية في قبول مبدأ صلاحية الإقليم ومبدأ صلاحية القومية (الشخصية). ويرى فقهاء هذه المدارس أن أي جرم يرتكب في دار الإسلام من قبل المسلم، أو الذمي، أو المستأمن، يلزم عنه العقاب طبقاً للأحكام الإسلامية، كما أن أي جرم يرتكبه المسلم أو الذمي في دار الحرب، يعاقب عليه طبقاً للقوانين الإسلامية أيضاً.

وينبغي أن نشير إلى أن قوانين الجزاء الإسلامية (التي أقرت في القانون الإيراني)، والتي تم تدوينها وفقاً للفقه الإمامي ورد التأكيد فيها على قبول الصلاحيات الأربعة. والمادة الثانية من هذا القانون تصرّح بخصوص مبدأ سيادة الإقليم أو السيادة ضمن الحدود الإقليمية:

«إن قوانين الجزاء تُطبق بحق أي شخص يرتكب جريمة في نطاق السيادة الأرضية والبحرية والجوية لجمهورية إيران الإسلامية، إلا فيما إذا أقر القانون إجراءً آخر..».

والمادة السابعة من قوانين الجزاء الإسلامية تقبل بمبدأ السيادة القومية (الشخصية) وتقرّر ما يلي:

«إضافة إلى الموارد المذكورة في المواد (٥) و (٦)، فإن أي مواطن إيراني يقوم بارتكاب جريمة خارج إيران ويوجد في إيران، فإنه يعاقب طبقاً لقوانين الجزاء في جمهورية إيران الإسلامية».

والمادة الخامسة تقبل بسيادة الواقع طبقاً لمبدأ الوقاية:

إن كل مواطن إيراني أو أجنبي ارتكب إحدى الجرائم التالية خارج نطاق سيادة إيران،

ووجد في إيران أو تم استرداده إلى إيران، فسوف يحكم عليه طبقاً لقوانين الجزاء في جمهورية إيران الإسلامية:

١ ـ ارتكاب جريمة ضد النظام الجمهوري الإسلامي في إيران، والأمن الداخلي، والخارجي والسيادة الإقليمية، أو استقلال جمهورية إيران الإسلامية.

٢ ـ تزوير حكم، أو كتابة، أو ختم، أو توقيع القيادة أو الاستفادة منها.

٣ ـ تزوير المكتوب الرسمي من رئيس الجمهورية أو غيره.

٤ ـ تزوير العملة الرائجة في إيران، أو الأسناد البنكية...

وأما السيادة العالمية، فقد ورد حولها في المادة السادسة عشر من قانون التعزيرات ما يأتي:

«أي شخص يبادر إلى تزوير أي نوع من المسكوكات الذهبية أو الفضية الداخلية، أو الخارجية مثل: مسكوكة بهارآزادي (ربيع الحرية / الدارجة في إيران)، أو مسكوكات دارجة في عهد حكومات إيرانية سابقة، أو أنواع أخرى من المسكوكات، والدولار وغيرها من العملات التي لها قيمة فعلية، أو قام بإدخالها إلى إيران عن علم وعمد بقصد ترويج العملة المزوّرة، فيحكم عليه من ثلاث إلى عشر سنوات».

عند هذه الجريمة يحق للقاضي الإيراني أن يحاكم المتهم بها، أينما صدر فيه هذا الحكم. وقد اعترفت اتفاقية ٢٠ إبريل ١٩٢٩م، في جنيف بهذا النوع من السيادة. وينبغي أن نقول: إن السيادة العالمية أوسع من هذا بكثير، وسنكتفي بما ذُكر.

الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي

لم يخل تاريخ الإنسان من الحرب والصراع المسلّح في أي وقت. وقد ورد الاهتمام بقوانين الحرب، وحقوق الإنسان في زمن الحرب بشكل تفصيلي في الفقه الإسلامي. ولم تنص القوانين الدولية على عدم مشروعية الحرب قبل القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أن المعاهدات والاتفاقيات التي أُبرمت بعد ذلك عدّت اللجوء إلى القوة لحل الأزمات أمراً محرّماً، بحيث إن القواعد الحديثة للقانون الدولي المتصلة بحرمة إعمال القوة تُعدّ اليوم من القواعد الدولية الملزمة. ولا نستطيع في هذا الموجز أن نبحث حول قوانين الحرب وحقوق الإنسان زمن الحرب في الفقه الإسلامي، ولكن نشير إلى نقطة واحدة: وهي أنه بالإمعان في النصوص الدينية وتاريخ الحكم الإسلامي في عهد الرسول (ص) نستطيع أن نستنتج

أن السلام، والعلاقات السلمية بين الدولة الإسلامية وباقي الدول، تُعد من الأصول الضرورية والمسلّمة، وليست الحرب إلا حالة استثنائية وعابرة. وليس الاهتمام بالجهاد والحث عليه إلا من باب المحافظة على المسلمين، والدفاع عن الدين وحفظ النظام العام، والمنع من التعدي، والبغي. ونستطيع أن نعدّ الجهاد حالة دفاعية ووقائية للحيلولة دون وقوع الظلم والبغي، وليس له جانب التعدي على الآخرين. ولقد تم نشر الإسلام في البداية من خلال التبليغ السلمي، كما أن الإسلام قد أكد على حريّة اختيار الدين (والمعتقد)، إلا أن ذلك بدأ بعد عقد من تاريخ بزوغ نور الإسلام.

عنما اشتد العنف والإيذاء للرسول (ص) وأصحابه، وللحيلولة دون استمرار هذه الحالة اختار النبي(ص) الهجرة إلى المدينة. وحينئذ لم يكن يملك المسلمون وسيلة للدفاع عن أنفسهم وللحفاظ على دينهم. من هنا، تم تسويغ الحرب المقدسة التي سميت بـ«الجهاد»، بغرض إقرار الأمن، وصيانة حرية الدين أمام اعتداء الآخرين. وينبغي: إننا ربما نستفيد من عبارات وكلمات عدد كبير من فقهاء الإمامية بأن الحرب والجهاد يعدّ حالة طبيعية العلاقات مع الكفار، ويمكن الاجتناب عنه فيما إذا لم يستطع المسلمون خوض الحرب معهم أو اقتضت المصلحة ذلك. إلا أننا نستطيع ـ من خلال مراجعة مجموعة من الآيات القرآنية، والسيرة، والنهج العملي لرسول الله (ص) ـ استنباط أن الحالة الأولية، والأصل في العلاقات الإسلامية مع باقي الملل، هو السلم دون الحرب. نعم، إنّ هناك بعض الحروب الأولى في الإسلام كغزوة بدر وأحد لا تنطبق مع مبدأ السلام في العلاقات الإسلامية مع الكفّار، إلا أن التحقيق والبحث التاريخي يكشف عن أن جميع هذه الحروب كانت لها أبعاد دفاعية.

إنّ الفقه الإسلامي يشتمل على أحكام تفصيلية، وعادلة، وإنسانية فيما يتصل بالحرب، بحيث لا يمكن تصور مثيل لها، نظراً إلى الجوانب الإنسانية في ذلك العصر. ويمكن فقط أن نقيس هذه الأحكام ـ من حيث المضمون ـ إلى حقوق الإنسان في القانون الدولي المعاصر. ويمكن أيضاً عدّ حقوق الإنسان من العناصر الذاتيّة والأصول الأساسية للنظام الحقوقي الإسلامي التي لها مفهوم عميق وجاذبية خاصة.

ولو رجعنا إلى اتفاقيات جنيف (عام ١٩٤٩) وإلى البروتوكولات الملحقة بها لوجدنا أن القواعد السياسية المتصلة بالحرب، وطرق وأساليب الحرب، والمحافظة على غير

العسكريين، والمحافظة على المنشآت المدنية، وكيفية التعامل مع الجرحى والقتلى، وحقوق الأسرى وغيرها، لوجدناها مبيّنة وقد تم تبيينها بشكل تفصيلي في الفقه الإسلامي. وتبتني القواعد الإسلامية حول الحربة على العفو، والرحمة، والمواساة. وإن قيمة الإنسان وكرامته من الأصول الإسلامية المسلّمة التي لها أهمية خاصة في الحرب، وقد ورد التصريح بالمنع من التمثيل بالعدو وتعذيبه وكل أنواع التعامل المشين معه. وبحسب حقوق الإنسان الإسلامية لا بد من التمييز بين الأشخاص العسكريين وغيرهم في الصراعات المسلّحة، فلا يجوز التعرض للمدنيين في حالات الحرب، كما يمنع منعاً باتاً كل أنواع الرعب والأعمال الانتقامية ضد المدنيين. واشتمل الفقه الإسلامي على اهتمام خاص ببعض الأفراد مثل الأطفال، والنساء، والشيوخ، والمرضى ورجال الدين. وعلى أساس الفقه الإسلامي، لا يجوز للمحاربين المسلمين أن يبادروا إلى الانتقام الجماعي من العدو. كما أن الفقه الإسلامي يتضمن في خصوص التعامل مع الجرحى والأسرى المحاربين قواعد إنسانية واضحة، ويعترف لهم بحقوقٍ خاصة، مثل: التعامل معهم باحترام، والمنع من التعذيب، والمحافظة على جمع الشمل (الوحدة الأسرية)، وضمان حق الاتصال بالأسرة، والتحرير انطلاقاً من مبدأ العطف والرأفة. إن الفكر «الإنساني» يركّز دائماً على الحدّ من درجة الوحشية والتعامل اللاإنساني في الحروب، ومن هنا، فقد وردت قيود حول نوع السلاح، وتحديد درجة استعمال الأسلحة، هذه القيود تُعدّ من القواعد المسلّمة لفقه الحرب عند المسلمين، مثل: منع استخدام السمّ في الحرب، لأنه يؤدي إلى القتل الجماعي[٣٢].

المصادر والمراجع:

١ـ علي منصور علي، المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، مقارنات بين الشريعة والقانون، بيروت، ط ٢، ١٣٩١ هـ. ق. ص١٣٩.

٢ـ سورة الحديد: الآية ٢٥.

٣ـ راجع: وسائل الشيعة، ج ١١، طهران، المكتبة الإسلامية، ص ٣١٠، غرر الحكم، ج٢، ص ٧٩٥. و ج ١، ص ١٢.

٤ـ م.ن.، ص ٢٧.

٥ـ صحيفة نور، ج ٢١، ص ١٧٧.

٦ـ جعفري لنكرودي، محمد جعفر: حقوق إسلام (القانون الإسلامي)، ص ٢٠.

٧ـ Sobhi Mahamassani: Legal SystemsL P.35

٨ـ سورة النحل: الآية ٩١.

٩ـ سورة الأنفال: الآية ٧٢.

١٠ـ سورة التوبة: الآية ٤.

١١ـ سورة الإسراء: الآية ٣٤.

١٢ـ سورة الأنفال: الآية ٥٨.

١٣ـ محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١٨٩.

١٤ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤١.

١٥ـ ذكر الشهيد الأول في كتاب الدروس ما يلي:

«شرايط الذمة قبول الجزية بحسب ما يراه الإمام على الرؤوس والتزام أحكام الإسلام وأن لا يفعلوا ما ينافي الأمان كمعاونة الكفار وإيواء عينهم وأن لا يتجاهروا بالمحرمات في شريعة الإسلام كأكل لحم الخنزير وشرب الخمر وأكل الربا ونكاح المحارم». وقد تكلم صاحب جواهر الكلام أيضاً حول شرايط الذمة بتفصيل، أنظر: جواهر الكلام، ج ٢١. وقد ذكر المرحوم المظفر في هذا الخصوص ما يلي: «أصح الأقوال دلالتها على الترخيص فقط».

١٦ـ سورة التوبة: الآية ٦.

١٧ـ المبسوط: ج٢، ص ٣٧، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٢. وقواعد الأحكام ص ٢٢٥.

١٨ـ ثقة الإسلام الكليني: الكافي، ج ١، ص ٤٠٣. وأنظر أيضاً: وسائل الشيعة، باب ٢٠ (من أبواب الجهاد مع العدو).

١٩ـ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٥.

٢٠ـ راجع: م.ن، ص ٢٧٦ و ٩٧ و ٩٦ و ٧٨.

٢١ـ راجع: عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين المستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط ٢، بغداد، ١٩٧٦، ص ٤٦.

٢٢ـ إن رجلين أتيا النبي (ص) رسولين لمسيلمة، فقال لهما: اشهدا أني رسول الله فقالا: نشهد أن مسيلمة رسول الله فقال النبي (ص): «لو كنت قاتلاً رسولاً لضربت عنقكيما»، «أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما». راجع: سيرة ابن هشام، ج ٤، دار إحياء التراث العربي، ص ٢٤٧. جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٧.

٢٣ـ لدراسة نماذج أخرى راجع: الأخلاق والقانون الدولي (بالفارسية): ناصر قربان نيا، پژوهشكاه فرهنك وانديشه إسلامي وسازمان سمت.

٢٤ـ CF.YILC: 1958. VOL 2, P.94.

٢٥ـ ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٤٣٦.

٢٦ ـ الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٧.

٢٧ ـ شرح فتح القدير، ج٤ ص ١٥٢ – ١٥٦.

٢٨ ـ بدائع الصنايع، ج٧، ص ١٣٢.

٢٩ـ شرح فتح القدير، ج٤، ص ١٥٤.

٣٠ـ أنظر أيضاً: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٣٤٤. وتحرير الوسيلة، ج٢، ص ٤١٩.

٣١ ـ أنظر كمثال: النجفي الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٧ – ٧٩.

والزحيلي: د. وهبة: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص ١٤٣ و ٤١٤ – ٤١٦ و ٤٧٢ و ٧٧٦ – ٧٩٣.

والسرخسي: شرح السير الكبير، وابن هشام: السيرة النبوية، ج ١، و ج ٤.

التخصص في الأبواب الفقهية

مدخل إلى التطوير والمعاصرة *

سماحة الشيخ عبد الأمير قبلان

نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى المفتي الجعفري الممتاز في الجمهورية اللبنانية

تمهيد

شهد العالمان العربي والإسلامي خلال القرن العشرين، بل ومنذ أواخر القرن التاسع عشر بروز دعوات مخلصة للنهوض بحياة المسلمين، ولإصلاح الفكر الإسلامي وتجديده.

وقد جاءت هذه الدعوات - بصرف النظر عن مضامينها - بفعل عوامل متعددة نذكر في طليعتها حالة اليقظة والوعي لدى بعض علماء الأئمة والنابهين من أبنائها، والتي ساهم في إحداثها ردة الفعل على التغلغل التدريجي لفكر الغرب المادي وقوانينه الوضعية[١] ضمن حياة المسلمين. وقد وصل تأثير الدعوات المذكورة إلى الحوزات الفقهية الإسلامية، ومنها حوزتا النجف وقم، وإن في وقت متأخر نسبياً[٢].

في هذا السياق انطلق الحديث من قبل العديد من الفقهاء المخلصين عن الحاجة إلى تطوير الدراسات الفقهية تلبية لمتطلبات العصر، ولكن شريطة أن لا يمس ذلك الثوابت الدينية الأصيلة؛ أي بتعبير مختصر: «النزوع إلى المعاصرة مع التمسك بالأصالة».

ويبدو أنّ مؤتمركم الكريم هذا بجعله فكرة «الأصالة والمعاصرة في فقه المذاهب الإسلامية» عنواناً رئيساً لأبحاثه، إنما أراد أن يعبّر عن اهتمامه، بتطوير الدراسات الفقهية الإسلامية، وإننا إذ نشكر

له ذلك، نتمنى له كل النجاح، وأن يتمخّض عن أفكار مفيدة في هذا المجال. وقد استوقفنا من جملة العناوين الفرعية التي اشتملت عليها ورقة الدعوة إلى المؤتمر، عنوان مهم يتصل بعملية تجديد الاجتهاد الفقهي، ألا وهو: «**تشجيع الاختصاص في الأبواب الفقهية**».

وسنحاول فيما يلي أن نطل إطلالة سريعة على الفكرة التي يتضمنها العنوان، موزّعين الكلام على عدة نقاط.

منشأ الحاجة المستمرة إلى الاجتهاد:

حيث إن الشريعة الإسلامية شاملة لمختلف شؤون الحياة؛ فإن المسلم المكلف بحكم تبعيته لهذه الشريعة، لا بد أن يكون سلوكه العملي منسجماً مع أحكامها في شتى المجالات.

ونظراً لكون تحديد الموقف العملي، على أساس الشريعة، ليس بالأمر السهل، خصوصاً مع البعد الزمني عن عصر النص كما هو حالنا اليوم، وما يطرحه مثل هذا الابتعاد من إشكالات. هذا فضلاً عن طروء مسائل وحصول وقائع جديدة باستمرار؛ لذلك فقد توقفت معرفة الموقف العملي في أكثر الحالات على بذل جهد خاص، مع تحصيل مسبق لجملة من العلوم بمستوى الاختصاص. وهو ما يصطلح عليه باسم «الاجتهاد». ومثل ذلك ليس متاحاً لكل الناس، بل لطائفة منهم فقط هم المجتهدون. ولم يبق أمام عامة الناس غير التقليد لهؤلاء المجتهدين (أو اختيار طريق الاحتياط بالنسبة للبعض القليل منهم فقط، نظراً لصعوبة اعتماده).

وباب الاجتهاد أو الاستنباط ظل مفتوحاً ولم يقفل لدى الفقه الشيعي. ومما أسهم في تعزيز مسيرة الاستنباط لديه، ذهاب معظم الفقهاء الشيعة الأصوليين إلى حرمة تقليد الميت ابتداءً[٣] مع ما يعنيه ذلك من الحاجة المستمرة إلى وجود المجتهدين الأحياء، المؤهّلين لإصدار الفتاوى للمقلدين في كل عصر.

أما بالنسبة للفقه السنّي، فقد أُقفِل باب الاجتهاد لديه في الماضي – مع الأسف – بتأثير عوامل مختلفة، و ذلك منذ منتصف القرن الرابع الهجري[٤]. و لكن شهدنا ونشهد في عصرنا الراهن دعوات متواصلة لإعادة فتح هذا الباب بصورة واسعة، وذلك من قبل فقهاء كبار، بحيث لا يقتصر على الاجتهادات الجزئية المتعلقة بالمسائل المستحدثة، بل يصل حتى إلى الاجتهاد في الأصول[٥].

الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي كبديل عن النمط السائد:

إن النمط التاريخي المتعارف للاجتهاد، والذي هو السائد عملياً حتى اليوم، يقوم على أساس أن يتوجه كل فقيه مجتهد بمفرده لاستنباط الأحكام المتعلقة بكافة الشؤون، بحيث يغطي باجتهاده مختلف أبواب الفقه وأقسامه. وهذا النمط يمكن تسميته اصطلاحاً بالاجتهاد العام (بلحاظ شموله لكافة المجالات الحياتية)، أو الاجتهاد الفردي (حيث يقوم به فقيه واحد، وليس جماعة من الفقهاء المتعاونين).

وقد نهض الفقهاء الأجلاء دائماً – ومن خلال نمط الاجتهاد هذا – ولا زالوا ينهضون بواجبهم مشكورين في خدمة الأمة واستنباط الأحكام الاجتهادية للمسائل الفقهية موضع ابتلائها.

ولكن إذا كان نمط الاجتهاد الفردي قد أدى و لا يزال يؤدي ما عليه في خدمة أبناء الأمة، فإن طبيعة الحياة المتغيرة، وما شهده عصرنا الراهن من قفزات تطور كبيرة على الصعيدين المادي والمعرفي أدت إلى توسّع واضح في مجالات الاجتهاد (من خلال بروز مسائل ومشكلات وتحديات أكبر أمامه)، بحيث غدا أكثر صعوبة بالنسبة للفقيه الفرد.

كل ذلك قد دفع ببعض الفقهاء(٦) إلى طرح صيغة جديدة، وهي تعاون جماعة من الفقهاء في ممارسة الاجتهاد، بدلاً من النمط السائد. وهذه الصيغة الجديدة أطلق عليها اصطلاحاً اسم «الاجتهاد الجماعي».

أسلوبان مطروحان لممارسة الاجتهاد الجماعي:

وفكرة الاجتهاد الجماعي التي لم تطبق عملياً إلا بصورة محدودة كما سنشير بعد قليل، يُقصد بها – في كلام القائلين بها – أحد أسلوبين للتعاون بين الفقهاء في ممارسة الاجتهاد:

الأسلوب الأول:

ويسمّى «شورى الفقهاء» أو «المجمع الفقهي»، ويعني تبادل الرأي بين جماعة من المجتهدين بخصوص المسألة الواحدة، بحيث تكون الفتوى المتعلقة بالمسألة صادرة عن مجموعهم أو أكثريتهم، حسب النظام المتفق عليه بينهم. ويمكن لهؤلاء المجتهدين أن يستعينوا بخبراء فنيين مختصين في مجالات الحياة المختلفة.

وقد دعا إلى اعتماد هذا الأسلوب، المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

المنعقد بتاريخ شوال ١٣٨٣هـ، وتصدى للكتابة عن كيفية تنظيمه العديد من الكتاب المسلمين المعاصرين[٧]. وبادر الشيخ الدكتور مصطفى الزرقا(من سوريا) إلى تقديم اقتراح بشأنه إلى مؤتمر «رابطة العالم الإسلامي» الذي عقد في مكة المكرمة سنة ١٣٨٤هـ، وجاء في اقتراحه: «وطريقة ذلك – أي اجتهاد الجماعة – تأسيس مجمع الفقه الذي يضم أشهر فقهاء العالم الإسلامي، ممّن جمعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى، ويضم إلى هؤلاء علماء موثوقون في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب ونحو ذلك ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات الفنية[٨]».

ويظهر من هذا الاقتراح أن مجال الاجتهاد المطلوب هو خصوص المسائل والوقائع الجديدة التي حصلت في عصرنا الراهن لا عموم المسائل، وقد وافقت «رابطة العالم الإسلامي» على هذا الاقتراح، وبادرت لاحقاً إلى إنشاء «مجمع الفقه الإسلامي». وهو يعقد اجتماعات دورية يتداول خلالها أعضاؤه الفقهاء بمساعدة بعض ذوي الاختصاص، في بعض الموضوعات أو المسائل المهمة التي يُبتلى بها المسلمون اليوم. غير أن هذا المجمع لم يتقيّد بكل الضوابط التي تضمنها الاقتراح المشار إليه[٩].

أما بالنسبة للمسلمين الشيعة، فقد حصلت قبل حوالي العشر سنوات أول مبادرة ملموسة في هذا المجال، حين أقدم مرشد الجمهورية الإسلامية سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي على إصدار قرار بتأسيس هيئة فقهية تضم عدداً من الفقهاء البارزين. ووظيفة هذه الهيئة هي أن تقوم، وبصورة جماعية، «**بالإجابة الفقهية العلمية التحقيقية على المسائل التي يتطلبها وضع العالم الحاضر، والتقدم العلمي الجديد للفرد و المجتمع الإسلامي الحديث**»[١٠]. وقبل صدور القرار المذكور بأمد غير قليل، دعا بعض علماء الشيعة إلى اعتماد هذا الأسلوب الجماعي في ممارسة الاجتهاد، باعتبار أن تبادل وجهات النظر بين العلماء بخصوص النقطة أو المسألة الواحدة، في أي مجال من المجالات العلمية – ومنها الفقه – هو عامل مهم من عوامل التقدم والتطور العلميين. ومن آثار هذا التعاون والتعرّف على وجهات نظر الآخرين، أن النظرية إذا كانت نافعة وصحيحة تأخذ طريقها إلى الانتشار بسرعة، في حين يمكن –وبالسرعة ذاتها– إيقاف انتشارها إذا كانت باطلة.

ولكن من وجهة نظر البعض الآخر، فإن هذا الأسلوب الاجتهادي يثير اشكالات عملية لا بد أن تحلّ. خاصة في حالة اختلاف المجتهدين، والقول باعتماد رأي أكثريتهم، إذ ما هو الدليل على حجية رأي الأكثرية هنا؟[١١]

وقد طرح أحد الفقهاء الشيعة مؤخراً، على أساس اعتماد هذا الأسلوب في الاجتهاد، إصدار رسالة فقهية عملية موحّدة من قبل نخبة من الفقهاء المراجع مجتمعين، كبديلٍ عن الرسائل المتعددة التي يحمل كل منها الآراء الاجتهادية لأحد مراجع التقليد[١٢].

وعلى كل حال، فإننا نكتفي بالإشارة السريعة إلى هذا الأسلوب الاجتهادي المقترح، إذ إن الحديث التفصيلي عنه، وعما يمكن أن يُثار حوله من إشكالات، هو خارج عن الإطار المرسوم لبحثنا، ويحتاج إلى بحث مستقل.

الأسلوب الثاني:

المطروح للاجتهاد الجماعي، هو التخصص في الأبواب الفقهية، أي توزّع أبواب الفقه أو مجالات الاجتهاد بين مجموعة من المجتهدين الحاصلين على درجة الاجتهاد المطلق؛ بحيث يتجه كل منهم إلى الاستنباط في إطار قسم محدد منها فقط.

وهذا الأسلوب هو الذي نتناوله هنا بالبحث التفصيلي. ويمكن أن نعبّر عنه أيضاً «بالتخصص في الاجتهاد» أو «الاجتهاد التخصصي».

موجبات «التخصص في الأبواب الفقهية» وفوائده:

في حدود اطلاعنا، فإن أول من دعا إلى اعتماد هذا الأسلوب – أي التخصص في عملية الاجتهاد الفقهي – هو مؤسس حوزة قم الحديثة، الفقيه الشيعي الكبير الشيخ عبد الكريم اليزدي الحائري (قدس سره)، المتوفى سنة ١٣٥٥هـ. هذا العالم المجاهد، الذي تميّز إلى جانب علمه الغزير بحكمته الفائقة وصبره على أنواع المحن والبلايا التي تعرّض لها المسلمون في إيران وخصوصاً الحوزة، في زمنه، على يد الطاغية رضا شاه. كما تميّز أيضاً، وبالأخص، إلى جانب تمسّكه الشديد بالأصالة، بروحه المنفتحة على العصر وإيجابياته. وهذا ما يظهر من اقتراحه لأسلوب التخصص في ممارسة الاجتهاد، بالإضافة إلى ما يتكشّف من بعض مواقفه الأخرى، من قبيل دعوته لتنظيم امتحانات دورية لطلبة الحوزة، مستفيداً ذلك -كما يبدو- من الطريقة المعتمدة في المدارس الحديثة.

وقد نقل عنه اقتراح الأسلوب المذكور بعض تلاميذه كالشيخ الأراكي (قدس سره)

والسيد أحمد الزنجاني[١٣]. ومضمون اقتراح الشيخ الحائري ـ حسب المنقول عنه ـ هو تقسيم الفقه إلى أقسام تخصصية. وتتوزّع هذه الأقسام على مجموعة من العلماء المجتهدين، الذين تفقهوا في دورة فقهية عامة وبلغوا درجة الاجتهاد المطلق، حيث يعيّن كل منهم لنفسه جانباً فقهياً معيناً يختصّ فيه، ويقلّده الناس في ذلك القسم التخصصي وحده. مثلاً، كأن يتخصص بعض في العبادات، وبعض آخر يتخصص في المعاملات، وبعض في السياسات، وهكذا ... كما هي الحال في الطب في الوقت الحاضر، حيث تشعّبت الاختصاصات: فهذا أخصائي في القلب، وذاك في العين، وآخر في الأذن والأنف والحنجرة، وغير ذلك. فلو حصل هذا، لأمكن توفر تحقيق علمي أعمق في كل قسم من أقسام التخصص الفقهي[١٤].

ويظهر من هذا الاقتراح، أن ما دعا إليه ناحيتان:

الناحية الأولى: هي توسّع مجالات الاجتهاد وتشعبها، إلى درجة أصبحت معها مهمة الفقيه المتصدّي لممارسة الاجتهاد في كافة الشؤون الحياتية، والحريص على درجة عالية من الجودة في عمله الاستنباطي، أصبحت معها مهمته أكثر صعوبة ومشقة.

وقد حصل التوسع المذكور بحكم التطور الكبير في واقع الحياة اليوم، وما طرحه هذا التطور من مسائل وتحديات جديدة. ثم هناك عامل إضافي آخر أدى إلى توسيع مجالات الاجتهاد – وبدرجة أخص بالنسبة إلى الفقيه الشيعي في وقت متأخر عن زمن الحائري– وهو الاهتمام الفقهي الكبير والطارئ بالمجالات الاجتماعية، والسياسية، و شؤون الدولة عموماً، وذلك بفعل الصحوة الإسلامية المعاصرة التي تُوِّجت بقيام الجمهورية الإسلامية في إيران. ونقول الاهتمام الطارئ أو الجديد بالمجالات المذكورة، باعتبار أن اهتمام الفقه الشيعي كان منصباً في الماضي، على المجالات الفردية من حياة الإنسان، بسبب الظروف القاهرة التي أحاطت بالفقهاء الشيعة، وقلّصت دورهم.

أما الناحية الثانية: التي دعت إلى طرح اقتراح التخصص في الأبواب الفقهية، فهي الاستفادة مما عليه الحال اليوم في سائر العلوم (البحتة منها والإنسانية)، كالطب خصوصاً، والهندسة، والفيزياء، والكيمياء، والقانون، والاقتصاد، وما إلى ذلك.

ويفصّل أحد الكتاب المسلمين المختصين[١٥] في شرح هذه الناحية، فيقول: إن النهوض بالفقه الإسلامي، شأنه شأن النهوض بأي علم أو فن، لا يمكن أن يتحقق في هذا العصر إلا

باحترام مبدأ التخصص. هذا المبدأ الذي يقوم على أساسه نظام التعليم الجامعي الحديث. فقد تقدّمت وتعقدت واتسعت دائرة مختلف العلوم في عصرنا، وتعددت فروع كل علم، بحيث لم يعد صحيحاً أن نعتبر أي فرد من الأفراد عالماً أو أخصائياً، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا في فرع من فروع أحد العلوم أو الفنون.

فأستاذ القانون، أو الطب، أو الهندسة مثلاً، هو –في الحقيقة– أستاذ في فرع من الفروع التي يشتمل عليها كل علم من العلوم المذكورة.

وكلام هذا الكاتب يتجه إلى نظام تدريس الفقه، قبل أن يتجه إلى عملية الاستنباط. ولكن هناك رباط وثيق بين الأمرين، كما لا يخفى، باعتبار أنّ التدريس هو الذي يُعدّ الفقهاء المؤهّلين للاستنباط.

وقد أيّد العديد من علماء الشيعة المعاصرين هذا الاقتراح، و من بينهم الشهيد الشيخ مرتضى مطهري، الذي روّج له بشيءٍ من الحماس، معتبراً بأن الضرورة لاعتماد التخصص في الأبواب الفقهية قد حصلت منذ أكثر من قرن من الزمن، بفعل تغيّر الظروف الحياتية.

ويؤكد مطهري بأن كل علم من العلوم، سواء الفقه أم غيره ينمو تدريجياً حتى يصل إلى مرحلة لا يكون بمقدور الفرد الواحد الإحاطة به من جميع جوانبه، فتأتي ضرورة التقسيم إلى فروع للتخصص.

وبتعبير أوضح: إن ظهور الفروع التخصصية في أي علم من العلوم هو، من جهة، نتيجة لتكامل ذلك العلم وتقدمه وهو، من جهة ثانية، يعد سبباً لاطّراد تقدم العلم، فتركّز الفكر حول المسائل التي تتعلق بفرع تخصصي معين، لا بد أن يؤدي إلى تقدم هذا الفرع تقدماً كبيراً.

ويخلص الشيخ مطهري إلى القول بأنّ عدم التسليم بضرورة تنفيذ هذا الاقتراح – أي التخصص في الأبواب الفقهية – يعني الوقوف بوجه تكامل الفقه وتطوره[١٦].

وفي طليعة مَن أيّد اقتراح التخصص في أيامنا هذه، مرشد الجمهورية الإسلامية السيد الخامنئي، الذي أكّد على ضرورة أن يتخذ التخصص في الفقه و غيره من العلوم طابعا جدّياً، فالمعاملات و العبادات و غيرها –كما يقول– و إن كانت مرتبطة ببعضها، هي أبواب متعددة يمكن أن يتخصص الفقيه في أحدها[١٧].

ويعتبر بعض علماء الشيعة المتأخرين، بأن الفائدة من التخصص، بعد افتراض ضرورة تحصيل الاجتهاد العام قبل مرحلته، تكمن في تفرّغ الفقيه لاستيعاب المسائل الفقهية الداخلة في مجال اختصاصه، كما تكمن أيضاً في زيادة كفاءته العلمية فيما يتعلق باستخدام الأدلة في الحقل المختص به. ويضاف إلى ذلك أن طائفة واسعة من المسائل الفقهية تحتاج إلى خبرات غير فقهية إلى جانب الخبرة في المجال الفقهي(١٨). ولا تتيسر الخبرة الواسعة، من النوع الأول، للفقيه العام، وذلك مثل مسائل العملة والمصارف والشركات، ومسائل القضاء المعقدة في المحاكم الحديثة وكذلك مسائل العلاقات والمعاهدات الدولية الحديثة.

كيف ندفع باقتراح التخصص في اتجاه التنفيذ؟

لقد مضى على تقديم هذا الاقتراح، من قبل الفقيه الكبير الشيخ الحائري، ما يناهز السبعين عاماً على الأقل. وبالرغم من مسوّغاته الوجيهة، فقد بقي الاقتراح خارج دائرة النقاش والتداول الجديين، ضمن الحوزات الفقهية الشيعية. والنقاش والتداول يشكلان مرحلة لا بد أن تسبق الحديث عن وجود مسعى جدّي لتنفيذ الاقتراح المذكور.

وقد يكون السبب في عدم أخذه بالجدية الكافية، من قِبَل الحوزة حتى الآن، هو تأثير العادة والألفة التاريخية الطويلة لنمط الاجتهاد السائد من جهة، ثم عدم حصول الترويج الكافي للاقتراح من جهة ثانية.

وما يكفل تنفيذ اقتراح التخصص في الأبواب الفقهية، في تصوّرنا، هو:

– توفّر الأرضية النظرية المناسبة، أولاً، أي أن تكون عملية التبويب الفقهي ملائمة للتخصص.

– وتوفّر الإرادة العملية لدى الفقهاء، ثانياً، أي أن تتجه مجموعة من الفقهاء إلى تطبيقه.

وسنتناول هاتين النقطتين، فيما يلي، بشيء من التفصيل.

ضرورة ملاءمة التبويب الفقهي للتخصص:

يمكن القول بأن التبويب الفني الأشهر في تاريخ الفقه الشيعي، هو ذلك الذي اعتمده المحقق جعفر بن الحسن الحلي (المتوفى سنة ٦٧٦ هـ) في كتابه «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام». وقد استفاد المحقق في تبويبه من طريقة من سبقه مع إجراء

تطوير مهم في تلك الطريقة[١٩]. وهو قد وزّع أبواب كتابه الخمسين ونيّفاً على أربع مجموعات أو أقسام:

قسم العبادات: ويشتمل على مجموعة أبواب منها: الطهارة، والصلاة، والصوم، والزكاة ...

قسم العقود: ويشتمل على مجموعة أبواب منها: التجارة، والرهن، والمفلس، والحجر، والنكاح ...

قسم الإيقاعات: ويشتمل على مجموعة أبواب منها: الطلاق، والخلع والمباراة، والظهار، والإيلاء، واللعان ...

قسم الأحكام: ويشتمل أيضاً على مجموعة أبواب منها: الصيد، والذباحة، والأطعمة والأشربة ... والفرائض (أو المواريث)، والقضاء، والحدود ...

وقد ترك تبويب الحلّي، بل ترتيب أبواب كتابه بصماته الواضحة على الكتب الفقهية من بعده، ويكفي أن نشير إلى المتن الفقهي الشهير: «اللمعة الدمشقية» لمؤلفه الفقيه الكبير الشهيد الأول محمد بن مكي(٧٨٦ هـ) الذي اتبع الطريقة نفسها في التبويب وترتيب الأبواب، باستثناء بعض التعديلات الطفيفة[٢٠].

وقد بيّن الشهيد الأول، في كتابه «القواعد والفوائد» خلفيّة التقسيم الرباعي حيث قال ما مضمونه: الفقه، إما أن يرتبط بالجهات الروحيّة والأخروية، وإما أن يرتبط بالجهات المعيشية الدنيوية وتنظيمها. فالقسم الأول هو العبادات، بينما الثاني الذي نجد من يسمّيه بالمعاملات، ينقسم إلى قسمين: قسم يضم الأحكام التي تترتب على تعهدات لفظية من قبل الأفراد المكلفين، وآخر يضم الأحكام التي لا تترتب على مثل تلك التعهدات. والقسم الأخير يقال له الأحكام، وهو يشمل مباحث القضاء والجزاء (العقوبات) والإرث. أما القسم الأول فينقسم بدوره إلى قسمين: قسم منه يتعلق بالتعهدات بين طرفين ويسمى العقود، وقسم يتعلق بالتعهدات من طرف واحد ويسمى الإيقاعات[٢١].

وهذا التقسيم الرباعي يستبطن في داخله تقسيماً ثنائياً أساسياً كما لاحظنا هو: العبادات والمعاملات. والتقسيم الثنائي هو المتبع في العديد من الرسائل العملية المتأخرة مثل «وسيلة النجاة»، و«تحرير الوسيلة» و«منهاج الصالحين».

وإذا ما نظرنا إلى التبويب والتقسيم المعتمدين في المتون الفقهية السنية، فإننا نلمس بوضوح نقاط التشابه مع التبويب الفقهي الشيعي[٢٢].

بعد هذا الاستعراض للنمط المتعارف في التبويب أو التقسيم الفقهي لدى الفقهاء المسلمين (وبالأخص الشيعة منهم)، نلاحظ أن التقسيم الذي اعتمدوه بالنسبة لأبواب المعاملات – وإن استند إلى مقسم معيّن هو «تعهدات المكلفين» – قد جاء، في الدرجة الأولى كما يبدو، بدافع فني هو تسهيل عملية الكتابة والبحث النظري. أما الأبواب الفقهية المتفرّعة عن الأقسام الرئيسة، – وإن كانت تعبيراً عن العلاقة بين النصوص الدينية ومجالات الواقع الحياتي التي تحققها عملية الاجتهاد – فهي ترتبط بالمجالات الحياتية الموجودة في زمن الفقهاء الأوائل كالشيخ الطوسي والمحقق الحلي. وهذه المجالات قد حصل فيها تغيّر ونموّ كبيران مع مرور هذا الزمن الطويل. و يكفي مثالاً على ذلك أن نشاهد التوسع والتشعّب الحاصلين على صعيد العلاقات الاقتصادية بالقياس إلى ما كانت عليه قبل مئات السنين[٢٣].

من هنا، يبدو الحديث عن ضرورة إجراء تعديلٍ في التبويب الفقهي السائد منطقياً، بإضافة أبواب جديدة تعكس ما استجد من مجالات الحياة على صعيد الاقتصاد والمال والشؤون الاجتماعية وغير ذلك، وكذلك إضافة أبواب تتعلق بشؤون الدولة والمجتمع السياسي التي كان الفقه الشيعي مقصياً عن البحث فيها فيما سبق، كما أسلفنا القول. ولا بد أيضاً، في الوقت نفسه، من إلغاء بعض الأبواب التي فُقد موضوعها كباب العتق، حيث لم يعد للرق وجود في عالم اليوم. ولا ضير في كل هذه التعديلات، ما دام التبويب ليس أمراً تعبّدياً يجب التقيّد به.

وبالنسبة لتقسيمات الفقه الرئيسة المتعلقة بالمعاملات، قد يكون من المناسب استبدالها بتقسيمات جديدة يُستفاد فيها، ما أمكن، من العناوين المستخدمة في القانون الوضعي الحديث ... بحيث يكون هناك مثلاً قسم للفقه الدستوري الإسلامي، وقسم لفقه العلاقات الدولية، وقسم للفقه الجنائي (أو فقه العقوبات)، إلى ما هنالك من أقسام متنوعة[٢٤].

و على سبيل المثال، نذكر أحد التغييرات المطلوبة والمترتبة على إعادة النظر في التقسيم الفقهي، و هوالحاجة إلى تجميع أبواب النكاح والطلاق والإرث تحت عنوان واحد جديد هو «فقه الأسرة» بدل أن تظل هذه الأبواب موزعة على الأقسام الثلاثة التقليدية: حيث النكاح يتعلق بقسم العقود، والطلاق بقسم الإيقاعات، وباب الإرث بقسم الأحكام.

ومن الفوائد الإضافية المترتبة على الاستفادة من التقسيم القانوني الحديث على

الصعيد الفقهي، تسهيل إجراء المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، بحيث يظهر تفوّق الشريعة وأسبقيّتها في تقديم الحلول الصحيحة للمشكلات الإنسانية.

وقد أكد العديد من الفقهاء المسلمين المعاصرين ضرورة إجراء تعديل في التبويب أو التقسيم الفقهي، نذكر منهم مثلاً، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، وأبو الأعلى المودودي.

فقد اقترح السيد الصدر تقسيماً رباعياً جديداً في مقدمة كتابه «الفتاوى الواضحة» وهو يتضمن قسم العبادات، ثم قسم الأموال المتفرّع إلى: الأموال العامة(وهي المجعولة للمصالح العامة)، والأموال الخاصة (وهي التي لها مالك أو ملاك محددون)، ثم قسم السلوك والآداب الشخصية ويتفرع بدوره إلى فرعين هما: الروابط العائلية وعلائق الجنسين من جهة، وما يتصل بتنظيم السلوك الفردي في غير ذلك المجال من جهة ثانية، ثم هناك أخيراً قسم السلوك العام ويتعلق بسلوك الأجهزة الحكومية في الشؤون الداخلية والخارجية(٢٥).

أما أبو الأعلى المودودي، فيدعو إلى ترتيب موضوعات الكتب الفقهية على أسلوب كتب القانون في العصر الحديث، مع إمكانية وضع عناوين جديدة لها، ليستعين بها علماء القانون على الفهم الصحيح للفقه الإسلامي(٢٦).

توفر الإرادة العملية، لدى فقهاء الحوزة، لتنفيذ الاقتراح:

وهذا يقتضي أولاً، مبادرة مَن يقتنع بهذا الأسلوب الاجتهادي من العلماء إلى طرحه والتداول الكافي بشأنه مع مدرسي الحوزة وخصوصاً الفقهاء الكبار فيها، أي أساتذة مستوى «الخارج»؛ وذلك على أمل أن يقتنع به جماعة منهم، فيعمدوا إلى تطبيقه على مستوى التدريس في البداية، قبل أن يصل إلى مستوى مرجعية التقليد فيما بعد، وذلك بحيث يشيع اللجوء إلى «التبعيض في التقليد» المرتبط بأبواب الفقه بين جمهور المقلّدين. وبالتالي، نسمع هؤلاء ينقلون عن أهل الخبرة قولهم: «**إن فلاناً هو الأعلم في مسائل العبادات، وفلاناً الآخر هو الأعلم في مسائل الاقتصاد والماليات، وفلاناً الثالث هو الأعلم في المسائل السياسية**» وهكذا...

وإننا نرجو، في الختام، أن يساعد مؤتمركم الكريم هذا، في إذكاء النقاش حول هذا الاقتراح و بَلورته بصورة أكبر، بما يزيد من فرص النجاح في تحقيقه على أكمل وجه ممكن. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

* ألقيت هذه الدراسة في المؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية موضوعه «الأصالة والمعاصرة في فقه المذاهب الإسلامية»، الذي يقيمه المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ١٥ - ١٧ ربيع الأول/ ٢٨ - ٣٠ أيار ٢٠٠٢م.

١- لعل أول خطوة سجلت على صعيد تغلغل القوانين الوضعية الغربية في العالم الإسلامي، هي إقدام الخلافة العثمانية سنة ١٨٤٠م على اعتماد قانون للعقوبات مترجم عن قانون العقوبات الفرنسي مع شيء من التعديل. وتزايد هذا التغلغل بالتدريج، مقابل انحسار في مساحة تطبيق الشريعة الإسلامية، وذلك مع ازدياد النفوذ الغربي، حتى انتهى الحال في أكثر أنحاء العالم الإسلامي إلى انحصار تطبيق الشريعة الإسلامية في إطار أنظمة الأسرة أو «الأحوال الشخصية». ولكن حصل قدر من التبدل الإيجابي في الفترة الزمنية الأخيرة، بتأثير الصحوة الإسلامية المعاصرة وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران.

٢- من جملة المظاهر المبكّرة التي انعكست فيها هذه الدعوات على صعيد حوزة النجف، تأسيس جمعية منتدى النشر، على يد الشيخ محمد رضا المظفر ورفاقه من العلماء ... هذه الجمعية التي أنشأت «كلية الفقه» الجامعية.

٣- لاحظ مثلاً: حسين بن شهاب الدين العاملي (المتوفى سنة ١٠٧٦ هـ)، **هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار**، النجف،١٩٧٧م ص ٣٠٣-٣٠٤.

٤- د. نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام - أصوله، أحكامه، آفاقه، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م، ص٢١٨-٢١٩.

٥ -لاحظ مثلاً: د.يوسف القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٤٢. والشيخ مرتضى مطهري، الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ، ص٣٥.

٦- لاحظ مثلاً: د. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مؤسسة الرسالة، بيروت،٢٠٠١م، ص ٤٢.

والشيخ مرتضى مطهري، الاجتهاد في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، دون تاريخ، ص٣٥.

٧- د. نادية العمري، المصدر نفسه، ص٢٦٤-٢٦٥.

٨- مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة ١٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م، ص٣٣٩.

٩- لاحظ: المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

١٠- د.جعفر الباقري، **ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية**، دار الصفوة، بيروت، ١٩٩٤م، ص٩٣-٩٤.

١١- لاحظ بالنسبة لتأييد الأسلوب الاجتهادي هذا: مطهري/ المصدر نفسه/ ص ٣٥.

ولاحظ بالنسبة للتحفظ على هذا الأسلوب: آراء في المرجعية الشيعية، لمجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، دار الروضة، بيروت١٩٩٤، ص ١٢١-١٢٢.

١٢- السيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، طبعة أولى، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٧٩م، ص١٩٥.

١٣- **آراء في المرجعية الشيعية**، مصدر سابق، ص ٢٣١-٢٣٢.

١٤- مطهري، **الاجتهاد في الإسلام**، ص٣٢-٣٣.

١٥- د.عبد الحميد متولي، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، الطبعة الثانية، منشأة المعارف بالاسكندرية، مصر، ١٩٧٥م، ص٣١٧.

١٦- مطهري، المصدر السابق نفسه، ص٣٣-٣٥.

ومن المفيد أن نذكر، بأن من جملة الفقهاء الذين نوّهوا بهذا الأسلوب الاجتهادي: المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس

الدين في كتابه «**الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**»، الطبعة الأولى، المؤسسة الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩م، ص٣٤.

١٧- لاحظ مجلة «**حوزة**» الصادرة في قم، العدد رقم ٤٦، ص ٣١-٣٢.

١٨- لاحظ: السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت، ١٩٩٩م، ج١/ ص٧-١٠.

و: الشيخ محمد مهدي الآصفي/ مقالة «سؤال وجواب حول الاجتهاد والتقليد»، مجلة رسالة الثقلين، سنة٥، العدد المزدوج ١٧ و ١٨، ص١٩٢-١٩٣، إيران.

١٩- لاحظ ما يقوله آقا برزك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الطبعة الأولى، النجف ١٩٥٩م، ج١٣، ص٤٧.

ولاحظ أيضاً: تقديم العلامة السيد محمد تقي الحكيم للطبعة الجديدة من كتاب «شرائع الإسلام» للحلي، دار الأضواء، بيروت،١٩٨٣م.

٢٠- ما فعله الشهيد الأول رحمه الله في «**اللمعة الدمشقية**» فقط، هو أنه أدمج باب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ضمن كتاب الجهاد، كما دمج بابي اليمين والنذر ووضعهما بعد بابي «الجهاد»، «والكفارات» بدلاً من موقعهما في كتاب «شرائع الإسلام»، بعد باب «الجعالة» (في القسم الثالث)، كما أنه - أي الشهيد الأول- دمج أبواب التدبير والمكاتبة والاستيلاد في باب واحد.

٢١- محمد بن مكي العاملي، **القواعد والفوائد**، تحقيق الدكتور السيد عبد الهادي الحكيم، القسم الأول، ص٣٠-٣١/ منشورات مكتبة المفيد، قم، دون تاريخ.

٢٢- لاحظ مثلاً: الشيخ محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، بيروت-القاهرة، الطبعة ١٣/ ١٩٨٥م، ص٧٣.

و: صبحي المحمصاني، **فلسفة التشريع في الإسلام**، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦١م، ص٢٤-٢٥.

٢٣- لاحظ: محمد باقر الصدر/ **المدرسة القرآنية**/ ص٣٠-٣١/ دار التعارف للمطبوعات/ بيروت ١٩٨٠م.

٢٤- من جملة من نادى بتقسيم الفقه الإسلامي وفق نفس الطريقة المعتمدة في القانون الحديث، الكاتب الإسلامي المختص الدكتور عبد الكريم زيدان، و ذلك في كتابه «**نظرات في الشريعة الإسلامية**»، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م، ص١٣٩.

٢٥- السيد محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة** الطبعة الثالثة، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٧م، ص٤٦-٤٧،.

٢٦- أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه (ضمن مجموعة: نظرية الإسلام وهديه)، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٧م، ص٢٠٩.

المشهد الثقافي

في العالم العربي و إيران

المعرفة، الدولة، الآخر

سرمد الطائي

يطالعنا في المشهد الفكري والثقافي في إيران جانب خصب من مظاهر التحول في الخطاب الإسلامي المعاصر، يستلهم محفزاته من متغيرات سياسية واجتماعية مهمة في الداخل، ونماذج فكرية مشابهة في البلاد العربية والإسلامية الأخرى.

ويدرك المتابع لذلك المشهد أهمية استيعاب طبيعة ما يتحرك خلاله من اتجاهات، ومستويات، ونماذج لا بد من أخذها في الحسبان في أية ممارسة لقراءة الحالة الإسلامية في بعديها الفكري والثقافي، وفي ميادين أصول الفقه، والفقه، والفقه السياسي، وعلم الكلام، والعديد مما يرتبط بذلك من مقولات.

وهذا ما يناظره تيار تحولات آخر في العالم العربي، لا تقوم أسس شراكته للحالة الإيرانية على صدفة من نمط تاريخي أو ارتجالي بل تتأسس الشراكة على حقيقة خضوع الدائرتين لسلطة سياقات متشابهة، أو متطابقة.

فبمعزل عن الشراكة في الدائرة الإقليمية سياسياً واستراتيجياً، ثمة سلطة مشتركة للمناهج المعرفية السائدة التي تهيمن على الحالتين (العقل الثقافي السائد)، والأهم من كل ذلك الإشكالية التي يدور حولها هذا العقل وتمثل هاجسه التاريخي. وثمة تجربة الدولة الحديثة التي تقوم على أنقاض نموذجين

متشابهين للغاية (العثماني، الصفوي، إضافة إلى ظاهرة المماليك الاتراك).

وعلى مقربة من ذلك نجد انتكاسة حضارية منيت بها الحالتان تتمثل في العوامل التي صاغت ثوابت العلاقة مع الغرب. ومضافاً إلى مستويات الشراكة الأخرى، تمثل أمامنا تحديات متشابهة يواجهها تيار التحولات المنوه إليه آنفاً، على مستوى طبيعة إطار الحركة، وحداثة التجربة، والنمط المميز من ردود الفعل تجاهه مما لا نجده في النطاقات الإقليمية والحضارية الأخرى.

طبيعة التحولات

منذ لحظة التكوين الأولى للفكر العربي الإسلامي وانطلاقاً من ظهور الإسلام والنص النازل في القرن الأول الهجري، راحت تُطرَح الأسئلة الكلامية والفلسفية لتتبلور في عصر الترجمة والانفتاح على الميراث الفكري الإنساني، ويتحقق التفاعل ثم الازدهار المعرفي في الفلسفة، وعلوم الشريعة، واللغة، والعلوم الطبيعية، وغيرها. وفي ظل سياق التردي السياسي والاجتماعي دخل الفكر في حقبة الغزالي وارتبك موقف الإنسان المسلم من المعرفة كما تجلى في «تهافت الفلاسفة». وراج لون طافح من التصوف، فانحسرت الرؤية العقلانية وخاصة مع صعود تيار المدرسة النصوصية متمثلة بالاتجاه الاشعري- الحنبلي في مرحلة سابقة شهدت نهاية المعتزلة.

ولا يزال هذا الفكر يشهد تحولات مهمة، رغم التفاوت بين درجاتها ودوائرها ومدياتها الزمنية وطبيعة البنى الجدلية التي أفرزتها، ورغم التيارات السكونية التي ظلت تستعصي على التحول وتعتبر مظاهره لوناً من الردة والانحراف، وهي تيارات لا يستهان بشأنها، ونفوذها، والمساحات التي تغطيها إلى درجة ربما يغيب خلالها أثر التطورات تلك، وتكتسب في وجهة نظر البعض طابعا شكلياً لا يلج إلى بنية الخطاب أو استراتيجيته.

مع عصر النهضة و«تخليص الإبريز في تلخيص باريز» لرفاعة الطهطاوي وما قام به الأفغاني وغيره من جهود، طرأ تحول جديد اقترن بحالة ذهول حيال وافد فكري رافق الغزاة الشماليين معبراً عن عصر العلم الحديث في الغرب من جهة، ومؤذناً بتحديات جديدة سيواجهها العقل المسلم من جهة أخرى. فوجدنا أنفسنا أمام الوضعية العلمية؛ والتيار المادي الماركسي بكل ما في جعبتهما من تساؤلات، وإثارات، وأنماط من التفكير لم نألفها، وبدأت مرحلة التعرف والاستيعاب لمعطيات الوعي الإنساني الحديث.

بعيداً عن لغة الإسراف في التحقيب نلاحظ أن حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ التي مثلت نكسة أخرى لعلها مثلت انتكاسة أشد من هزيمة حزيران، راحت تعلن بنحو أوضح عن فوضى مستشرية في العالمين العربي والإسلامي كانت عبرت عن نفسها بشكل أقل وضوحاً في حرب الخليج الأولى ١٩٨٠-١٩٨٨. كما عملت بعض التجارب الحديثة كالثورة الإسلامية في إيران، على اختبار مقولات فكرية سائدة والتوقف عند بعضها، وإعادة النظر وتقديم مقاربات جديدة فيما يتصل بها.

وقد لعبت هذه المتغيرات دوراً في صياغة شتى الصدمات السابقة على شكل جرح نرجسي كبير (حسب التعبير المفضل لدى فرويد) يستجمع في نسيجه سائر جراحنا التاريخية. وهو ما أدى إلى ظهور اتجاه أخذ يعيد النظر بجدية في نظامه الثقافي، ويحاول أن يأخذ الدرس من كبوات العقل في الماضي، فاقترن العقد الماضي بتكوين ملامح لنظام ثقافي جديد ألقى بظلاله على ما ينتجه الفكر العربي والإسلامي. ويمكن القول بأننا ما فتئنا نلمح في العقدين الأخيرين شواخص لمرحلة فكرية جديدة تتباين مع سابقاتها، إذ تبلورت جهود عديدة حاولت إعادة النظر في موقفنا الفكري الراهن على مستوى مرجعياته، ومناهجه، وما تطرحه علينا هموم التجديد من أسئلة.

على الصعيد المعرفي سادت في الخطاب العربي الإسلامي محددات تقليدية لمفاهيم (الحقيقة والعلم واليقين). وبالطبع، فإنها تجاوزت إطارها الإبستمولوجي لتلقي بتأثيراتها على نماذج التحليل والتنظير والولاءات والمواقف. فالحقيقة ليست شيئاً آخر سوى الرؤية التي تحملها الأنا أو تحتكرها، ولا يعبر العلم إلا عن عملية كشف صارمة لقوانين أزلية تربط مفردات الواقع، بينما اليقين ظاهرة يفرزها منهج رياضي معصوم نمتلكه كأداة طيعة في إنتاج المعرفة. وفي تكوينه للوعي التاريخي وجدنا هذا الخطاب- وفي مستويات ليست بعديمة الأهمية - يتشبث مصراً بعنصر المؤامرة في تكوينه للحقيقة التاريخية، فنراه يعزو سائر مظاهر الخلل التي تكتنف تجربته التاريخية إلى مؤامرات يدبرها الخصوم، ويسرف في اللجوء إلى هذا العنصر ليدير من خلاله سجالاته ومعاركه، حتى ما كان يجري منها في أروقة البيت الكبير، وهو ما أنتج وعياً دسائسياً للتاريخ. وفي ما يرتبط بالنظام السياسي، فلا زلنا حتى هذه اللحظة نجد من يرى في الحكم إمارة يكون فيها الناس عبيداً ورعية، وتتمثل مشروعيته بأساس يخول «الأمير» صلاحيات تمنع من

مساءلته وتحول دون تخطيئه أو سهوه، بل يبلغ الأمر بالبعض إلى القول بأن وجهات نظر «الأمير» تشكل جزءاً من الشريعة الإلهية مما يعني أن الحديث عن تطابق آرائه ومواقفه أو تنافيها مع الشريعة ومصالح الإنسانية، هو شأن يفتقد أساسه المنطقي.

أما ممارسة الحوار، فقد باتت تعني في العديد من باحات البيت الكبير – ولا أقول غرفه أو زواياه – أداة للتسبيح بحمد الحزب أو الفرقة أو التيار، تمارس تهويل محاسنه، وتبرير هفواته، والقذف بالشتائم والرمي بالردة والانحراف للمناوئين، كما تخضع لو وجدت بشكل يتسم بانفتاح نسبي إلى إشراف كامل من قبل المرجعيات الوصائية خشية تعرض المسارات للانزلاق!

وحين نتخذ من هذه العينات نقطة لتحديد ما يجري من تحول، فإننا سنلاحظ اتجاهاً حاول استيعاب الراهن الفكري الإنساني كي يبلور من خلاله موقف الوعي بالذات، والكون، والحياة، رغم أن انفتاح الفكر العربي الإسلامي على المعطيات المعرفية الحديثة، لا يعني أنه قد وظفها على الدوام في اتجاه هادف يتوخى إعادة النظر في القناعات الموروثة، واستجلاءها نقدياً، وبناء موقف جديد يلبي الحاجات الملحّة، بل كثيراً ما جرى توظيفها بشكل يؤدي إلى انتهاك منطقها الداخلي وآفاقها المنظورة.

ورغم ذلك كله، فقد راح اتجاه التحولات –كما يحلو لي أن أسميه– يدرك مستويات متعددة للوعي بالحقيقة وينفتح على طيف فكري واسع ومتنوع، فلا يهرطق ما لم يألفه من صور الأشياء، كما يذعن بأن العلم لا يمثل بالضرورة أداة كشف صارمة بقدر ما هو فعل إنساني كثيراً ما يمارس – ولو بشكل لا شعوري – منح الانحيازات والميول شكلها المنطقي ليقدمها بصورة نتائج مبرهنة، فلا يترشح مفهوم اليقين لدى هذا الاتجاه عن هيكل حديدي من الوثوق لا يقبل الانخرام، بل يحافظ إزاءه على درجات من وعي الحقيقة، وإدراك تاريخية المعرفة. وهو ما يترك مبرراً لإمكانية المراجعة، والنقد، والحوار، والاختلاف في وجهات النظر.

كما لا تمثل قراءات السلف لديه مرجعية نهائية تجعله يستقيل فكرياً ويسلم عقله ومنطقه إلى اجتهاداتهم، بل يسعى إلى مراجعتها والوقوف عندها لاسترجاعها بحاسة فاحصة نقدية. وليس هذا التصور حول المعرفة، والحقيقة، والمرجعيات العلمية بشاذٍ عن إرثنا الحضاري؛ إذ نجد أن القرآن قد تناول – في سياق جدله مع غير المسلمين– إشكالية

المنهج في بناء الإيمان والعقيدة، وتكوين الوعي، فجرى في آيات عديدة نقد المنهج الذي ساد قديماً في الواقع العربي، وغيره كما تجلى لدى (مشركي) قريش الذين برروا بشكل غير منطقي تمسكهم بالإرث العقيدي **﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾**[١]، **﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾**[٢]. والقرآن يستعرض هذا المنهج بشكل نقدي بوصفه تقليداً لا عقلانياً كان يتمسك به رجال قريش وغيرهم في مناوءتهم للأنبياء. فيتمسكون بالثابت وما تم الإجماع عليه وما كان محل اتفاق الجمهور! واتهموا الأنبياء في ضوء ذلك بتجاوز الثوابت العقيدية التي أجمع عليها الآباء والأجداد وتخطي أصول الديانة التي قررها أجيال من كهنة المعابد. وهم إلى جانب ذلك يزعمون امتلاك اليقين الذي لا يقين بعده والحقيقة المطلقة. لكن القرآن عاب عليهم ذلك وأنكره **﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾**[٣] وقال **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**[٤] إلى غير ذلك من النصوص. ولم يقف القرآن عند ذلك، بل طرح بديلاً منهجياً لبناء العقيدة، فأمر بالتدبر في الكون والوجود والنظر فيهما وتعقلهما **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾**[٥] وأمر نبيَّه بالفهم والوعي والقراءة **﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق... إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾**[٦]، وغير ذلك من النصوص التي تحث على النظر، والتدبر، والتعقل. كما أكد أن **﴿لا إكراه في الدين﴾**[٧].

إن القرآن في حقيقة الأمر لا يبتدع هنا منهجاً جديداً في المعرفة، بل ينبه إلى بديهيات المنهج الإنساني القائم على الفكر والتعقل، كشأن العديد من النصوص القرآنية التي جاءت لتظهير حقيقة غيبتها مؤثرات متنوعة، وفي ذلك يقول الإمام علي بن أبي طالب إن الهدف من بعثة الأنبياء هو هذا التنبيه ذاته، وأن الله بعث الأنبياء للخلق «**ليثيروا لهم دفائن العقول...**»[٨].

وبينما استطاعت هذه الرؤية النقدية المتحررة أن تؤسس لنهضة حضارية، وإنسانية عظيمة، نجد أن حقبة التراجع العام في الحضارة الإسلامية سرعان ما استعادت شعار أبي جهل، وعتاة قريش في إلغاء العقل، وكأن ذلك قدر يلازم حالات التردي والتخلف، فأُغلِق باب الاجتهاد وراجت سوق التقليد للآباء والأجداد، حتى عاش المسلم قطيعة مع عصره الذهبي أيام كان واصل بن عطاء يقف في مسجد البصرة ليختلف علانية مع

الحسن، وهو شيخه الكبير، فيؤسس فرقة «تعتزل» مدرسة الأستاذ، وتمارس حقها في القراءة التي أمر الله بها نبيه في أول كلمات أوحيت إليه. ولقد كرست هذه القطيعة شتى مظاهر السقوط الحضاري المؤلم، وراحت تؤدي – فيما تؤدي – إلى مشاغلة الفكر الإسلامي عن رهاناته الحقيقية وجرِّه إلى جدل عقيم قوامه رمي الخصوم بالكفر، والهرطقة.

لكننا نجد أن التحول الأخير أخذ يحرص على وعي المعادلة القرآنية، وتلبية دعوته سبحانه إلى دين يجري تعقله والإيمان به لا ترديده على اللسان أو التعاطف معه بشكل مجرد، كما حاول إنهاء مستويات القطيعة تلك، لا ليستلهم أفق واصل بن عطاء، وأمثاله في إطلاق العقل وعدم التقيد بقراءات السلف وحسب، بل ليقرأ تلك التجربة من جديد في ضوء وعي العصر، وبما يناسب مختلف التحولات التي طالت الحياة المدنية والعلمية، ويقيم معها قطيعة من لون آخر قوامها الاسترجاع النقدي. وفي هذا الإطار جرى استيعاب الدلالة العميقة التي يرمي إليها قوله تعالى ﴿**لا اكراه في الدين**﴾؛ إذ إن هذا النص تقرير إلهي للحرية الإنسانية وكرامة العقل من جهة وفقاً للضرورة التي يحتمها علينا العصر، وهو من جهة أخرى رد منهجي على طريقة المشركين، وكل أنصار التيار الظلامي في التعاطي مع الفكر والعقيدة، وهو ما يلتقي بالتالي مع مبدأٍ أسسه علماء الكلام، وانتقل بعد ذلك إلى علم الأصول قبل بضعة قرون ضمن قواعد المستقلات العقلية، وأعني به قاعدة «استحالة التكليف بغير المقدور»؛ ذلك أن الأفكار والقراءات ظاهرة نفسية وذهنية وعقلية غير خاضعة لاختيار الإنسان وإرادته، إنها بالضبط كدقات القلب وحركة باقي العضلات غير الإرادية، التي لا يمكن للمرء أن يتلقى أوامر فيما يتصل بالتحكم بها؛ لأن ذلك داخل في التكليف بغير المقدور[٩].

وعلى مقربة من المحددات التي تسعى إلى إيجاد حالة من التوازن حيال مفاهيم (العقل، والحقيقة، واليقين) ثمة رفض للإسراف في اتخاذ عنصر المؤامرة كنموذج تفسيري، وأداة لصياغة الموقف وإدارة الصراع. ويتفاعل هذان الموقفان ليفرزا شجباً لمظاهر الدوغما السياسية، وتوظيفاً لمعطيات جديدة توفر أشكالاً أخرى لمشروعية الحكم، ومرتكزاته، وأولوياته، تأخذ فيه موقعها المناسب مفاهيم أصبحت من مفاتيح إنقاذ الموقف الحضاري المتأزم كسيادة الأمة ومجتمع القانون، أو المجتمع المدني، والتعددية السياسية، وحرية

التعبير، ورفض الوصايات غير المبررة... إلخ. وضمن هذه الدائرة أيضاً تكتسب ممارسة الحوار صياغة جديدة تستبعد عن أولوياتها ذلك الانهماك المحموم في تنزيه الذات، وتلميع الصور، والرد على هذا، والتنكيل بذاك، وتعتمد استراتيجية طرح الأسئلة الجذرية وممارسة البحث الجريء عن عناصر التأزم في الإشكاليات التي ظلت عالقة ومطوية في أدراج الحسم الأيديولوجي، والإطلاقيات المتسرعة، بحثاً يتناول فيما يتناوله مفهوم خلافة الإنسان في الأرض كهبة إلهية وتكريم رباني ومسؤولية تقع على عاتق الجميع بشكل متكافئ، فينصت بإمعان إلى الدلالات الكثيفة لنصوص القرآن التي أكدت هذا الموضوع ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض**﴾[١٠]، بعد أن تم استهلاك هذا (الخليفة) في دائرة الجدل السياسي والاجتماعي واختُزِل عبر أدوات كلامية، وفلسفية، وسياسية خاصة ليصبح (إضافة إشراقية) ولا يقع طرفاً في حركة الكون، وهو ما جعله خاضعاً لنماذج الرمز، والكاريزما، والزعيم الفذ التي صادرت ما جاء به مفهوم الاستخلاف القرآني من حرية، وراحت تجتزئ – سياسياً – الحقيقة القرآنية، فلا ترى منها إلا ما وقع في سياق ﴿**...أولي الامر منكم**﴾!

لقد رصد العديد من الباحثين في وقت مبكر إرهاصاتٍ لتحولٍ يضع حداً للحالة السكونية التي مر بها الفكر الإسلامي، ومن أجمل ما رأيته فيما يتصل بذلك حديث للشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) في مجلة الأضواء الصادرة آنذاك في النجف الأشرف، طرح فيه تصوراته عما ستؤول إليه حركة الاجتهاد الفقهي[١١]. ولم تكن نبوءته هذه استشرافاً لمآل الحركة الاجتهادية وحسب، بل اعتقاداً برواج ما بدأ يؤسِّس له هو في أعماله المتعددة[١٢]، على خلفية إدراكه لحاجة التجربة الفقهية إلى إكمال شوط التحول الذي استأنفه طبقاً لما تواجهه من تحديات أحسن الشهيد الصدر قراءتها المبكرة إلى حد كبير. كما أن ذلك لا يمثل تفاؤلاً بما سيطرأ على الفقه، والعملية الاجتهادية من تحول، بقدر ما هو تطلع إلى الآفاق التي سيخوض فيها العقل الإسلامي، أو جانب من هذا العقل على الأقل. لكن جزءاً من صعوبة المهمة في محاولة رصد التحولات الجارية في الفكر الإسلامي، يعود إلى ندرة النماذج التي يتجلى فيها التحول نسبياً، وهذا ما ينشأ عن ظروف الإنتاج الفكري لدينا والتي تحرِّض على إنتاج الجدل (بمعناه المرادف لفن الطوبيقا في المنطق) وتسعى إلى تغييب البرهان كمحاولة اكتشافية، الأمر الذي أدى إلى تضخم في

عدد المكتوب ونقص في أدائه؛ إذ إن الجدل يرافقه الإطناب، فهو يتطلب الإقناع ولا يتوقف إلا حين يحقق هدفه ويتفوق على الخصم، أما البرهان، فلا يتوخى سوى عرض دليل معين أو تقديم تفسير محدد واضح. إن أجواءنا تزخر بمبررات الجدل، حيث إن المشتغل في حقل الفكر لدينا هو بمثابة من يتحرك في ساحة معركة تتقاطع فيها الإرادات، وتتوزع في ضوئها جغرافيا القوة والهيمنة، فهو في الغالب لا يفكر داخل حلقة نقاشية، ولا يجلس على طاولة حوار مستديرة.

وسنحاول فيما يلي تسجيل بعض الملاحظات، فيما يتصل بتيار التحول الحديث في إيران والعالم العربي، في محاور ثلاثة تمثل التحديات التي تقف أمام حركة التجديد المنوه إليها.

أولاً: النظام المعرفي

يكفي بشأن المناهج المعرفية السائدة ملاحظة عنصري الدين الإسلامي، والآليات التي تم توظيفها في تأسيس الفكر الديني أو القراءة الدينية، بوصف هذين العنصرين السمة التي طبعت تلك الجهود الفكرية بعامة.

وفضلاً عن الجدل الدائم الذي كان يثار دوماً حول الإشكالية المعرفية، فقد حمل عصر النهضة (القرن ١٩ تحديداً) هموماً وتحديات مختلفة بالكامل في لحظة اللقاء الأولى مع الغرب الحديث؛ إذ كان الجدل حول نظام معرفي معين يقدم بدائل من داخل الدائرة التي تضم مجموعة الحضارات القديمة التي راح المسلمون يتفاعلون معها بحكم الجوار، وقد كانوا ألفوها قبل الإسلام، أما هذه المرة، فإن البدائل التي قدمت كانت تنبثق من عقل جديد بكل ما تعنيه الكلمة اقترن بتقنية لم يكن من السهل على العقل الإسلامي استيعابها، كما أنه عقل خاض معركة شرسة مع الكنيسة إضافة إلى أنه لم يجد بأساً في مرافقة الغزاة الشماليين خلال هجماتهم على العالم الإسلامي. ولا ريب أن هذه المواصفات جعلت الثقافة الإسلامية لا تألف هذا الوافد، بل وترميه بشكل غير موضوعي أحياناً باللادينية والكفر... إلخ.

ورغم التنوع والتباين القائم بين الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في الدائرة العربية، وما يناظرها في إيران، إلا أن إشكالية التعامل مع التركة المعرفية ظلت هاجساً يحركها

جميعاً...لكن المائز الواضح بين الدائرتين العربية والإيرانية خلال العقود الثلاثة الماضية فرضه المتغير الاجتماعي السياسي.

فحين راحت معظم المعالجات العربية تسعى إلى التحرر من قيود التراث، ولا ترى بأساً في مناهضة مناهجه، برز في إيران منهج يسوغ لنا إلى حد كبير وصفه بالتوفيقية التي تحاول المصالحة بين التراث والمناهج الحديثة، كما نرى في أفكار عبد الكريم سروش الذي استلهم المنهج الكانطي في التمييز بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا(١٣)؛ لكي يميز بين الدين والمعرفة الدينية كي لا يكون الدين محوراً لما يسجله من ملاحظات نقدية بل تتجه الأخيرة إلى المعرفة الدينية بوصفها فهماً بشرياً للدين.

وهكذا نجد أن معظم الجهود الفكرية في إيران حاولت توجيه ملاحظاتها نحو القراءة السائدة للدين استجابة للحالة الإسلامية الثورية سياسياً واجتماعياً، وطبعاً فإن الخط البياني لهذا المائز لا يكاد يستقر في دوائر الموضوعات المختلفة وطبيعة الأشخاص الذين تناولوها.

نجد أن المثقف الإيراني لا يخفي اعترافه بأهمية الانفتاح على الأعمال العربية المعاصرة ويجد نفسه يشترك معها في مساحات واسعة للغاية، إلى درجة أن مجلة فكرية عرفت بمنهجها النقدي هي مجلة «كيان» واصلت حتى عددها الأخير الذي احتجبت بعده، متابعة المشهد الفكري العربي حيث حمل ذلك العدد الحلقة الأولى من حوار مطول مع نصر حامد أبو زيد أجراه معه محسن خلجي الذي يعمل في ترجمة أعمال أبو زيد إلى الفارسية.

كما تضمنت أعدادها السابقة عشرات من الحوارات مع مفكرين عرب كان أبرزهم محمد أركون وترجمات لنصوص عديدة لبرهان غليون، وجورج طرابيشي، والجابري وأركون ذاته، ومراجعات لأعمال عربية مهمة صدرت خلال العقد الأخير. كما يدرك المشهد الثقافي الإيراني أن حركة الترجمة العربية من لغات العالم الحية هي أوسع بكثير من جهود الترجمة في إيران، وثمة سعي للإلمام باللغة العربية بغية الإفادة من الترجمات الموجودة عن الفرنسية، والألمانية، والروسية بشكل خاص، حتى نقل لي بعض الزملاء الذي يدرس في جامعة إيرانية مرموقة أن أساتذته يوصون دائماً بالتوفر على العربية المعاصرة لأجل الإلمام بالثقافة العالمية الحديثة.

ويكفي في هذا السياق ملاحظة اعتماد الشيخ مرتضى مطهري على ما ترجمه العرب

من نصوص ماركسية مبكرة كما يؤكد ذلك الناقد الإيراني مجيد محمدي الذي يقول: إن أهم ما كتبه الإسلاميون في إيران في نقد الماركسية منذ الستينات كان يعتمد على الترجمات العربية، وكثيراً ما يظهر المفكر اللامع عبد الكريم سروش وأمامه على المنضدة دوريات عربية مهمة كمجلة الاجتهاد.

وبلغ شعور المثقف الإيراني بتواصله مع الثقافة العربية درجة جعلته يسأل محمد عابد الجابري عن مدى تواصل المثقف العربي مع الثقافة الإيرانية المعاصرة في حوار أجرته معه دورية إيرانية في شتاء ١٩٩٨، وقد أكد الجابري أن المثقفين العرب لا يتجاهلون الثقافة الإيرانية، بل يحول دون ذلك حاجز اللغة بينما تلم شريحة من الإيرانيين بلغة الثقافة العربية وتتواصل مع أعمالها.

ورغم فقر جهود تعريب النتاجات الإيرانية إلا أننا لا نعدم دوريات مثل مجلة التوحيد، أو مجلة قضايا اسلامية معاصرة حيث بذلت -خاصة الأخيرة- جهوداً مميزة في ذلك؛ إذ حرصت على انتقاء أهم النصوص الفارسية المعاصرة وتعريبها ضمن ملفات حساسة ومهمة كان آخرها ملفاً خاصاً بنظرية عبد الكريم سروش في تكامل المعرفة الدينية، وهو أول ما ينشر حولها بالعربية بهذا الحجم والكيفية، إضافة إلى جهود مؤسسات أخرى ومترجمين عرب يمتلك بعضهم كفاءة جيدة. ورغم أن جهود الترجمة تتركز في الغالب في دائرة الشيعة العرب والعراقيين بوجه خاص، إلا أننا نلمح اهتماماً محدوداً تبديه بعض دور النشر العربية في ترجمة الأعمال الإيرانية، ولا سيما ما كان قد نشر منها باللغات الإنجليزية والفرنسية، كعدد من أعمال حسين نصر، وداريوش شايغان. ولا يمكن في هذا المستوى تجاهل العهد الخاتمي الذي جعل من أولوياته الانفتاح على العالم العربي سياسياً وثقافياً، فيما حظي خاتمي نفسه باهتمام عربي مميز جعل حصته من الحضور في الثقافة العربية هي الأكبر بين المثقفين ورجال السياسة الإيرانيين، سواء فيما يكتب عنه في الإصدارات العربية، أو ما ينشر له من أعمال مترجمة(١٤).

وفيما يرتبط بالإشكاليات التي تناولها الفكر الإسلامي المعاصر، نجد أن ما يميز جهود الإسلاميين في إيران هو النزعة الفلسفية الصوفية التي افتقدها الكثير من الإسلاميين العرب مع استثناءات مهمة طبعاً، حيث يشهد التيار الإسلامي العربي غياباً ليس بالهامشي لمنهج المعتزلة (كمثال) وتكريساً للمدرسة الحنبلية النصوصية أو الأشعرية

التي تتحسس من الفلسفة، الأمر الذي جعل الاهتمام بالرشدية، والسينوية والتراث الفلسفي بعامة من حصة الأكاديميين العرب خارج دائرة الإسلاميين.

ويمكن في هذا المستوى من التحليل الاستعانة بملاحظة الطابع التوفيقي المذكور آنفاً والتي تبنتها شريحة مهمة من الأكاديميين في إيران، بينما نجد أن الأكاديميين العرب الذين امتلكوا خبراتٍ في مناهج المعرفة، وفلسفة العلم، والتراث، أو الفكر الفلسفي المعاصر لم يخضعوا لتأثير هاجس التوفيق بين الدين والعلم في الغالب، أو بالمستوى الذي نجده في إيران على الأقل، حتى أن من يواجه أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق، أو المرحوم زكي نجيب محمود في الحقبة الأخيرة من حياته، وطه عبد الرحمن، وحتى حسن حنفي يجد نفسه أمام نماذج تكاد تبدو شاذة. ولا يعني ذلك انحيازنا الكامل للمنهج الفلسفي ضد الاتجاه الآخر، بل نتوخى من ذلك تسليط الضوء على ميزات مفيدة لعملية المقارنة والتحليل بقدر ما نعترف بوجود معطيات سلبية يعاني منها كلا الاتجاهين.

ثانياً: الفكر السياسي

إن تجربة الدولة الحديثة في إيران هي وريث مباشر لنماذج السلطة المستبدة كالصفوية والقاجارية (اللتين تناظران الدولة العثمانية ودول المماليك)، حيث ظهر النظام البهلوي في القرن العشرين محاولاً بناء دولة متحضرة أخفق في تحديد مفهومها، ووقع في خطأ التقليد الكسيح للغرب، طغى فيه الترويج للسفور، والخلاعة، والتحلل بشكل راح يصطدم بهوية الشعب الدينية، وظل الوضع يتفاقم، وظلت تكرسه التبعية للولايات المتحدة والتحالف العلني مع إسرائيل لينتهي بالثورة الإسلامية. لكن الأخيرة دون شك لا تزال تعاني من الإرث السابق الذي تستوعب فيه الأزمة بنية مجتمع، وعقل حضارة، وموازنات استراتيجية وإقليمية قلقة. وتشترك إيران في كل هذا مع بلدان المنطقة الأخرى، لكن ثمة فوارق لا بد من أخذها بالحسبان؛ إذ إن الهوية الشيعية التي تستوعب الغالبية العظمى من الشعب الإيراني ساهمت في خلق نظام سياسي، واجتماعي خاص نكتفي بذكر بضعة ملاحظات بشأنه.

بعد الخسائر الفادحة التي مني بها التشيع تاريخياً منذ مأساة الإمام الحسين(ع) في كربلاء والقمع المتواصل لكل حركة شيعية، اختار الشيعة نظرية العزلة السياسية، وظهر رأي فقهي غالب يحرم اتباع كل راية تظهر قبل خروج الإمام الثاني عشر(ع). ورغم

مختلف التغيرات التي طالت بنى متنوعة حتى الآن، إلا أنه لا يزال ثمة اتجاه يحرِّم إقامة الحكم الإسلامي، ويبرز في هذا السياق اتجاه هاجسه التشبه بواقعة كربلاء في نهايتها المأساوية التي أفرزت ورثة الشهداء، وهم يلزمون جانب المعارضة الصامتة، ولكن يقوم هذا الاقتران في الموقف على أساسين متباينين؛ إذ إن الصمت الذي تلى كربلاء هو احتجاج على ما تعرض له آل البيت من خذلان ونكبة، أما العزلة السياسية المعاصرة، فهي تجسيد لخيبة الأمل التي أدت إليها الإخفاقات الشيعية المتكررة خلال القرون الأخيرة حين نجح الصفويون الشيعة في بناء دولة قوية تحكم على أساس تفويض من فقهاء كبار كالمحقق الكركي (العاملي)، وتابعهم القاجاريون في التحالف مع فقهاء من طراز شيخ العراقين جعفر كاشف الغطاء (النجفي). ورغم ما يسجل لصالح الرجلين من مواقف نقدية شجاعة فيما يتصل بسياسات الصفويين والقاجار، إلا أن هذه الدولة أفرزت نموذج حكم فاسد مستبد وظالم اكتفى بغطاء ديني لممارساته المتعسفة، الأمر الذي جعل عالم اجتماع إيراني لامع هو علي شريعتي يصنف التشيع إلى: اتجاه علوي أصيل، وآخر صفوي، مشوه، وظف الدين، والمذهب لصالح أغراضه السياسية والشخصية، مؤكداً أن الاتجاه العلوي لا بد أن يبقى في المعارضة باستمرار بوصفه «انتلجنسيا دينية».

لكن اتجاهاً آخر لم تسيطر عليه خيبة الأمل تلك، واعتقد أن الخطأ الذي عانته التجارب السابقة يكمن في أن الفقيه لم يكن يحتل فيها موقع الرجل الأول، وهكذا طرحت فكرة ولاية الفقيه كزعيم أعلى للدولة بدلاً من أن يفوض ملكاً، أو أميراً لها ينوب عنه!

ومن جهة أخرى، نجد أن التيار الداعي للحكومة الإسلامية في أوساط الشيعة يتمتع بين جماهيره بمشروعية تبدو أكبر مما لدى نظيره السني، وتمتد أوسع من أنصار التيار الأصولي المتطرف؛ حيث ساهمت العزلة السياسية التاريخية للشيعة في إقبالهم على مشروع الدولة الإسلامية الشيعية بوصفه منقذاً للأزمة من جهة، وكرست فكرة وجود الإمام الغائب الذي ينوب عنه الفقيه مباشرة (وبالتنصيب والتسديد احياناً!) مشروعية الدولة الإسلامية التي يرأسها الفقيه من جهة أخرى. وهذا ما يمكنه أن يجعل أصحاب المشروع يطمحون إلى تجاوز أزمة غياب النبي وتخطي بديل الشورى الذي قد لا يسهل تحويله إلى واقع عملي في ظروف التغيير والثورة. ونجد أن العديد من الأنظمة السياسية لم تتجاهل هذه الحقيقة، بل راحت توظفها في دعم المشروعية السياسية كحكومة العباسيين، وعائلة الشريف حسين، وملوك المغرب.

لكن مجمل هذا الواقع الإشكالي يعبر عن تحديات حقيقية يشهدها الفكر السياسي في الحالتين العربية والإيرانية، ولا شك أن هنالك مواقف متباينة من الموضوع غير أن ثمة أيضاً مساحة اشتراك تبرر لنا تصنيف تلك المواقف إلى اتجاهين، يعبر أحدهما عن سعي دؤوب للتطابق مع الذات والتماثل معها بالكامل، وأعني بالذات هنا مجمل الموروث الفكري، والثقافي، والقيمي إضافة إلى إفرازاته الراهنة نظير قوالب القيم الثورية الراديكالية ومختلف السياقات السلفية التي راجت خلال العقود الماضية. بينما يسعى التيار الآخر إلى الدعوة للاختلاف مع الذات بمعنى استرجاع كل هذا الحشد من الموروثات والإفرازات واستلهامه بشكل نقدي ومحاولة تطويره وتنقيته وتقويمه(١٥).

ثالثاً: ثوابت العلاقة مع الغرب

تتأسس العلاقة مع الغرب في الدائرتين العربية والإيرانية على جملة من الحقائق التي فرضتها حركة التاريخ ومجموعة من الأوهام التي أفرزها توازن قلق بين الغالب والمغلوب.

ومن الحقائق التي يدركها بعض أهل الشرق، وطائفة من الغربيين، أنه ليس في وسعنا بناء نسخة طبق الأصل من الغرب الحديث؛ إذ إن ذلك مما تؤكده ظاهرة التنوع الإنساني والنسبية التي قام عليها العقل العلمي المعاصر، لكن ثمة مبررات شتى لأخذ الدرس التاريخي منه والاستعانة بجوانب تقدمه لتفادي هوة كبيرة تفصلنا عما بلغه الإنسان اليوم.

إلا أن حساسية تركتها قرون من الصدام والاستعمار والهيمنة لا تترك فرصة كافية للتفكير الهادئ، بل تكرس الحالة الانفعالية التي لا تنتج فكراً بل توفر للمرء حفنة من التصورات لا أجد بأساً في تسميتها بأوهام ترضي سخطه، وإحساسه بالخسارة. ونجد أن تلك الحقيقة وهذا الوهم (كنموذج) يتقاسمان قسطاً وافياً من هموم العمل الفكري في إيران والعالم العربي.

ويكفي أن نلاحظ أن التهمة الرئيسية التي يواجهها عبد الكريم سروش والاتجاه الذي يؤيده في إيران هي الدعوة إلى الأخذ بالمناهج العلمية الحديثة في تكوين المعرفة الدينية؛ حيث يتعرض لمناهضة شديدة من قبل الرافضين لكل شكل من أشكال الانفتاح على مناهج العلم الحديث، فهم يحاولون نفي القواسم الإنسانية المشتركة، وتأطير كل لون من الفكر بقالب محلي صارم.

ولكن لا يبدو واضحاً كيف يبرر هؤلاء التوظيف السافر، والعميق لعلوم الأوائل في تراثنا الفقهي، والكلامي، والفلسفي خاصة، والذي يوظف بقوة في نقد الاتجاهات الغربية الحديثة بينما هو إعادة إنتاج لتراث فلسفي غربي (يوناني) أيضاً؟

ونسجل استغرابنا في هذا السياق من كلمة الدكتور حسن حنفي «في مقدمة لعلم الاستغراب» حيث يقول إن العلماء في قرون الهجرة الأولى استعاروا علوم الأوائل ليعبروا من خلالها عن ذواتهم، أما الاقتباس لدينا حالياً، فهو تعبير عن العلوم الغربية من خلال الذات(١٦).

ترى هل يمكن لتبريرات كهذه، وبما تنطوي عليه من عنصر شاعري أحياناً، أن تحسم الإشكالية هذه؟ ورحم الله جمال الدين الأفغاني الذي كان يبدي عجبه الشديد من اعتبار المسلمين لغاليلو ونيوتن وكبلر، في لحظة المواجهة المبكرة بين الغرب الحديث والمسلمين، علماء من بلاد الكفر (رغم ديانتهم السماوية المسيحية) بينما يذكرون أرسطو وأفلاطون... (أبناء الحضارة الوثنية) وكأنهم من أعلام المسلمين! يقول: «الأغرب من كل شيء أن علماءنا في هذا العصر قسموا العلم إلى نوعين، وراحوا يطلقون على الأول علم المسلمين، وعلى الثاني علم الإفرنج وهم يمنعون في ضوء هذا من تعاطي النوع الثاني واستيفاء فوائده، ولم يدركوا أن العلم أمر شريف لا ينسب إلى جماعة، ولا يعرف بشيء خارج عنه، وإنما تعرف الأشياء والجماعات بالعلم، ويجب أن ينسب البشر إلى العلم لا أن ينسب العلم إليهم. ومن العجب أن المسلمين يقبلون على العلوم المنسوبة إلى أرسطو برغبة شديدة حتى وكأن أرسطو كان من أعلام المسلمين وكبرائهم، أما إذا نسبت قضية إلى غاليلو ونيوتن وكبلر، فإنهم يرون فيها كفراً. لقد كان البرهان أساس العلم، وليس أرسطو أو غاليلو ببرهان عليه، بل الحق يوجد حيث يتوفر البرهان، وأولئك الذين يرفضون العلوم والمعارف ويزعمون أنهم يصونون بذلك الديانة الإسلامية، هم في حقيقة الأمر أعداء للدين. إن الإسلام هو أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة، وليس ثمة أدنى منافاة بين العلم وأصول الديانة الإسلامية»(١٧).

تحديات التحول

تتحرك التحولات الفكرية في إيران والعالم العربي ضمن ثلاثة دوائر مترابطة عضوياً هي: المرجعيات، والمناهج، وأسئلة التجديد أو الحداثة.

وهذه المحاور هي بمثابة خارطة أو قسم محدود بالأحرى من خارطة تحاول رسم ما يطرأ من تحول وتجدد واستحداث في تلك الدوائر الثلاثة.

ولا شك في أن المرجعيات عامل قسري في تطور المعرفة؛ إذ إن الفكر حركة من المبادئ إلى النتائج، والمبادئ معطيات، ووعي، وقناعات تمثل رؤية الإنسان حيال الأشياء وما يمتلك حولها من انطباعات. وفي ضوء هذا يظل الفكر رهيناً بمجموعة المبادئ التي ينبثق عنها. وبقدر ما ينفتح المرء على عالمه، ويستوعب ما حوله يتسع نطاق مرجعياته وتتاح له آفاق أوسع في عملية التفكير.

ويقودنا حديث المناهج نحو مجالات غاية في التعقيد تعنى بها فلسفات العلم بما شهدته من تقدم كبير منذ ثلاثة قرون. والمنهج يستوعب ما هو أوسع بكثير من أدوات البحث وآلياته؛ إذ هنالك أهمية كبيرة لزاوية الملاحظة والعناصر التي يتكون منها موضوع الدراسة، والصلاحية التي يمنحها العقل لنفسه أثناء التوظيف المنهجي. وقد فرضت التحديات التي واجهناها في العصر الحديث أن يعود حديث المنهج ثانية بعد ما غاب منذ توقف الجدل في منطق المعرفة عند إشارات ابن سينا، وشفائه، وبرهانه، واقتصرت الجهود على الشرح، والتعليق، والتنقيح، وتفكيك الأحاجي المنطقية، والولع بتعداد ضروب الأشكال المنتجة في القياس الأرسطي. نعم عاد حديث المنهج اليوم لا ليستأنف المكرر من الأدوات بل ليبحث عن جديد يمتلك تأهيلاً للتعاطي مع أسئلة العصر. ومع أننا لا نكاد نشاهد بلورة إبداعية متماسكة تخطت الاختبار حتى الآن، سوى ما أسعفتنا الجرأة في استعارته من جوانب تم اقتطاعها من المناهج الحديثة، غير أننا نلمح إشارة هنا، ومحاولة هناك ربما ستتمخض عن إسهام منهجي في مجال فلسفة العلم.

ويمثل سؤال التجديد، أو الحداثة على تشعبه المنطلق الرئيسي للتحول المنشود، فالسؤال هو التعبير الأكثر منطقية عن الحاجات الحقيقية، ومن المؤكد أن الأمة التي تخفق في صياغة أسئلتها لن تكون قادرة على الحركة، ذلك أنها لن تتمكن حينئذ من معرفة ما تريد بالضبط كما ستعجز عن رسم طموحاتها. **حقاً هل استطعنا حتى الآن أن نحدد طموحاتنا، أم لا زلنا نستنسخ مقاربة تقليدية للأمل تنطوي على عناصر الأزمة ذاتها؟ ولعل هذا ما يفسر الإخفاقات المريعة التي منيت بها محاولاتنا في التغيير وطرح البدائل.**

وفيما يتصل بأسئلة الفكر ثمة سؤال مرجعي يحيلنا إلى التعامل معها بشكل مغاير لما

جرت عليه العادة لدينا. ما الذي يدفعنا إلى تكوين إجابة حيال السؤال؟ هل تمثل الإجابات تصوراً نهائياً يعالج ما يتضمنه من إشكالية، أم أن الجواب لا يعدو كونه عملية إعادة إنتاج للتساؤل وصياغة متجددة للاستفهامات توسع إطارها، وتستوعب أبعاداً أكثر في موضوعها؟ وعلى هذا الأساس، فليس من الضروري أن ننتظر إجابات ترضي فينا روح الحسم والنهائية حيال أسئلة التجديد، وهي تتزايد يوماً بعد آخر. كما من المفترض أن يحملنا هذا التصور على التعامل بقدر أقل من الحساسية مع الإجابات الجديدة التي ربما لم تكن سوى إعادة بناء للتساؤل ذاته في كثير من الأحيان.

تحدد لنا هذه الملاحظات السريعة إطار اشتراك واسع من الهموم الفكرية الملحة التي أضحت هاجساً أو مجموعة من الإشكاليات تدور حولها المرحلة الحضارية الراهنة، وإذا نجحنا في تحقيق تواصل معرفي جاد بين الشركاء، فسنجني مكاسب مهمة. لكن المشكلة تتأكد حين نجد مفكرين عرب من داخل العالم العربي يشتكون القطيعة القائمة في الدائرة العربية، بل وفي القطر الواحد ايضاً كأزمة حوار حادة تواجهها المنطقة.

تحدث الفيلسوف الألماني الراحل جورج غادامر ذات مرة بوصفه شاهداً على القرن العشرين الذي عاشه من عامه الأول حتى عامه الأخير (توفي بداية العام الحالي)، وهو في حديثه لا يترك فرصة للتفاؤل أو التشاؤم في موضوع الحوار، بل يتناول حقيقة راحت تعلن عنها تجارب القرن الغنية بنحو استثنائي: «أرى أن عالم اليوم لم يحقق تقدماً في سبيل الحوار، لكن الحقيقة القاسية للمستقبل تجبرنا على الحوار الحقيقي... الذي يتيح التعرف على الآخر»(١٨).

ونلاحظ أن الرئيس محمد خاتمي يدرك أيضاً هذه الضرورة بنحو جيد، فينطلق منها معتبراً حوار الحضارات بديلاً مرجعياً لأساس تقليدي قامت عليه العلاقات خلال القرن العشرين، وهو أساس القوة والهيمنة، وهكذا يطمح إلى جعل الحوار نموذج القرن الحادي والعشرين في منطلق العلاقات بين البلدان والشعوب كضرورة يقسرنا عليها المستقبل قبل كل شيء. ويبدو خاتمي هنا، وهو يماشي أحياناً موضة النهايات التي سادت نهاية القرن، فيحاول التلويح بما يشبه لغة النبوءة: «كان القرن الماضي يتحرك في مدار السيف، وفي حركته تلك خرج البعض خاسرين، بينما حقق آخرون النصر. غير أن القرن الجديد لا بد أن يتحرك في مدار الحوار، وإلا فسيتحول ذلك السيف إلى حسام قاطع لا يعرف

الرحمة أبداً. كثيراً ما كان الطغاة الذين يشعلون نار الحروب في طليعة ضحاياها. وإن هذه الحقيقة هي إحدى تبعات العولمة وإفرازاتها»[١٩]. وثمة أصوات عديدة دعت إلى الحوار، سواء في العالم الإسلامي أم الغرب، ولا شك في أن بعضها كان مبكراً للغاية في لحظته ومنطوياً على وعي متميز لتلك الضرورة من قبيل ما تجلى في مختلف أعمال روجيه غارودي وخاصة في كتابه «حوار الحضارات»[٢٠].

ولكن إذا كان الحوار مع الآخر الحضاري على هذه الدرجة من الأهمية، فماذا في وسعنا القول بشأن حوار أبناء الحضارة الواحدة؟ إذا أخفقنا في التأسيس لحوار عربي، أو إقليمي، أو إسلامي (أو عربي إيراني كحد أدنى للطموح)[٢١] فمن المؤكد أننا لن نكون سوى مستمعين مكتوفي الأيدي في دنيا العولمة، وإيقاعها التاريخي المتسارع، واختزالها للمسافات، وتتزايد المأساة حين نشاهد كل يوم ظهور مدن الإنترنت، والبريد الإلكتروني التي تجمع بسهولة متناهية بين أطراف متباعدة للغاية!

الهوامش

١ ـ سورة المائدة: الآية ١٠٤.

٢ ـ سورة الزخرف: الآية ٢٢.

٣ ـ سورة يونس: الآية ٦٦.

٤ ـ سورة البقرة: الآية ١١١.

٥ ـ سورة العنكبوت: الآية ٢٠.

٦ ـ سورة العلق: الآية ١ – ٥.

٧ ـ سورة البقرة: الآية ٢٦٥.

٨ ـ الخطبة الأولى من **نهج البلاغة**، جمعه الشريف الرضي، تحقيق صبحي الصالح، قم، دار الأسوة، ١٤١٥هـ. ص ٢٢.

٩ ـ لقد تنبه العديد من المفسرين إلى هذه البديهة، وأن العقيدة خارجة عن نطاق المقدور في التكليف، ويقول الطباطبائي في تفسير الآية مارة الذكر: إن «العقيدة بمعنى حصول إدراك تصديقي ينعقد في ذهن الإنسان ليس عملاً اختيارياً حتى يتعلق به منع، أو تجويز، أو استعباد، أو تحرير...». **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ج٤، ص١١٧.

١٠ سورة يونس: الآية ١٤.

١١ ـ لاحظ، الصدر: السيد محمد باقر، **الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد**. وقد نشر هذا المقال، وهو محاضرة في الأصل، في مجلة (الأضواء) النجفية، وأعيد نشره في أكثر من مناسبة، وننقل هنا عن، الحسيني، محمد، **الاجتهاد والحياة: حوار على الورق**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ط٢، ١٩٩٧. حيث نشره ضمن فصل «مقالات مختارة في الاجتهاد» ص٢٥.

١٢ ـ لاحظ هذه الخطوط في، الرفاعي، عبد الجبار، **منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي**، سلسلة روّاد الإصلاح. قم ط٢، ١٩٩٨.

١٣ ـ الـ (Noumenon) تعني مفهوم الشيء كما هو في ذاته واقعاً، أو كما يبدو للعقل المحض في عالم النومينات على حد تعبير كانط، بينما تعني (Phenomenone) الشيء كما يبدو أو يظهر لنا، وهو التقسيم المعروف عن إيمانويل كانط (ومن هذا اللفظ تشتق فلسفة الظاهريات. Phenomenology لاحظ فيما يتصل بذلك مثلاً: بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤، ج٢ ص٢٧٠ فما بعد.

١٤ ـ يجدر التنويه هنا بجهود دار الفكر – دمشق، التي أصدرت خلال العامين الماضيين عدداً من الأعمال المترجمة للرئيس خاتمي. كما لا بد من تذكر الترجمات الجيدة التي قام بها بعض المصريين كالمرحوم الدسوقي شتا.

١٥ ـ أستعير مفهوم المطابقة والاختلاف من فكرة المشروع الذي أطلقه الباحث العراقي د. عبدالله ابراهيم منذ بضعة أعوام، وأصدر في إطاره عدة اعمال منها: **المركزية الغربية**، الصادر عن المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، **والثقافة العربية والمرجعيات المستعارة**، صدر عن المركز ذاته، ١٩٩٩، **والمركزية الإسلامية**، ٢٠٠٢ عن المركز ذاته أيضاً.

١٦ ـ المنقول هنا عن حنفي يعبر عن حالة القلق التي تستبد به، وتسم معظم أعماله الواسعة، وهو قلق يعانيه جراء طبيعة المهام التي يحاول التكفل بها. فهو مدرسياً خبير في الفكر الغربي ومناهجه في الفلسفة وغيرها، كما يتحرك عن خبرته هذه في كل مساعيه لإعادة صياغة ما يواجهه التراث من أسئلة وبنائه لمختلف النماذج التي يقترحها لاستنقاذ التراث والهوية. غير انه من جهة أخرى أسير (كغالبية مثقفينا) لشعور عميق بسطوة الغرب وهيمنته وضرورة تمايز الأنا عن الآخر في جدلية تأخذ حيزاً واسعاً من أفكاره. وهذا ما يدفعه إلى التردد والارتباك أحياناً بين

عدة مناهج ومواقف كثيراً ما تتباين وتتقاطع.

١٧ـ الأفغاني، جمال الدين، **المقالات الجمالية**، جمعها: لطف الله خان أسد آبادي. طهران، إسلامي للنشر، ١٩٣٢، ص٩٥. نقلاً عن: كلشني، د. مهدي: **العلم: من العلمانية إلى الدين**، ترجمة سرمد الطائي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة. طبعة محدودة التداول للباحثين في المعهد.

١٨ـ يلاحظ، حرب، علي، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** ط٢. بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨،، ص ١٢٦. نقلاً عن مجلة كتابات معاصرة، العدد ٢٦، ص ١٢.

١٩ـ محمد خاتمي، **كفتكوي تمدنها** (حوار الحضارات)، طهران، طرح نو، ٢٠٠١.

٢٠ صدر الكتاب بترجمة د. ذوقان قرقوط، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٣.

٢١ـ يجدر التنويه بندوة الحوار العربي الإيراني التي نظمها في طهران مركز دراسات الوحدة العربية بالتنسيق مع مركز الأبحاث التابع لوزارة الخارجية الإيرانية، في كانون الثاني (يناير) المنصرم، والتي حضرتها نخبة عربية جيدة. إضافة إلى ما شهدته السنوات الأخيرة من تغير نوعي طفيف في النماذج العربية التي يحرص الإيرانيون على دعوتها في بعض المؤتمرات والملتقيات المهمة، وعلمت أخيراً أن بعض الجامعات المهمة في إيران تعتزم استضافة أساتذة زائرين من العالم العربي، ولا سيما في حقل العلوم الإنسانية، وهو ما يذكرنا بالفترة التي قضاها عبد الرحمن بدوي خلال منتصف السبعينات في جامعة طهران مدرساً للفلسفة.

العالمية الإسلامية في فكر السيد محمد باقر الصدر

عبد الكريم آل نجف

مقدمة

العالمية معلم أصيل من معالم الرسالة الإسلامية التي هي كسائر الأيديولوجيات كل لا يقبل التجزئة، فإما أن تؤخذ بكل معالمها وسماتها وإما أن ترفض. وكما أن النتائج تتوقف على توفر كل الأسباب الدخيلة وارتفاع كافة الموانع المؤثرة، كذلك الواقع الإنساني لا يمكن أن يوصف بالإسلام ما لم تكن الرسالة بتمامها متجسدة فيه؛ والعالمية من تمامها.

والحديث عن عالمية الإسلام حديث واسع متشعب، قد يُطرَق من زوايا متعددة، فتارةً، يطرق من زاوية أهمية الأفق العالمي في الرسالة الإسلامية، ومدى حاجة الإنسانية إليه في حل الأزمات الاجتماعية والسياسية والدولية. ويكفي لاستكشاف هذه الأهمية أن نشير إلى حقيقة هامة يشترك في الاعتقاد بها الفكر الديني والوضعي معاً، وهي أن المجتمع البشري بدأ عالمياً في فجر التاريخ توحده الفطرة والبساطة، وسيعود في خاتمة المطاف عالمياً في نظامه السياسي والاجتماعي وفي بنيته العقائدية. فقد آمن الإسلام بأن البشرية كانت في أول أمرها أمّة واحدة تسودها الفطرة **﴿كان النّاس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾**[1].

فهذه الآية صريحة في أن البشرية كانت في أول أمرها أمة واحدة متآخية منسجمة ثم ظهر فيها الاختلاف والتشتت، وهنا جاءت السماء لتلعب دوراً مباشراً في إرجاع البشرية إلى سابق عهدها بالتآخي والعالمية ﴿**فبعث الله النبيين... وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾ واستمر هذا الدور متواصلاً على مدى ١٢٤ ألف نبوة ضمن خمس رسالات أساسية هي رسالات أولي العزم(ع) آخرها الرسالة المحمدية الخاتمة التي ختم الله بها أمر البشرية والتي لابد لها من يوم في خاتمة التاريخ تظهر فيه على سائر الأديان وتحقق انتصاراً ساحقاً وسيادة تامة عبر دولة عالمية هي دولة الإمام المهدي(عج)، فتكون هذه الدولة محققة للهدف المركزي لخط النبوات الذي عبرت عنه الآية بقولها: ﴿**ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾. فإن دور الأنبياء والكتب السماوية في رفع الاختلافات والصراعات البشرية، سوف يظهر بصورة تامة متكاملة في ذلك اليوم؛ لأن الوحدة البشرية سوف تبلغ ذروتها آنذاك.

وقد ساند المفكرون الغربيون الشق الأول من هذه النظرية؛ حيث آمنوا بأن المجتمع كان بدائياً شيوعياً، وعلى أساس هذه الفكرة آمن ماركس، بأن الشيوعية البدائية هي المرحلة الأولى في المادية التاريخية، أو أن المرحلة الأخيرة في مسيرة التاريخ لابد من أن تتمثل في العودة إلى هذه الشيوعية، وهذا يعني أن الماركسية، قد وافقت على جوهر الشق الثاني المتعلق بالمستقبل من هذه النظرية القرآنية. كما آمنت المسيحية من قبل بأن التاريخ سيُختَم بظهور ملكوت الله في الأرض على يد المسيح المنقذ.

كما نادى وينادي العديد من أقطاب الفكر والسياسة في الحياة المعاصرة بنبذ العنصرية والعودة إلى التآخي الإنساني والقيم العالمية بدلاً عن القيم القومية. وهكذا فإن اتفاق العقائد الدينية والنظريات الوضعية على عالمية المجتمعين الأول والأخير في التاريخ يقدم دليلاً حاسماً على أصالة العالمية وعمقها في الحياة الإنسانية. وبالتالي، مدى أهميتها وخطورة الانحراف عنها.

ويطرق هذا البحث مرّة أخرى من زاوية ما تلقيه عالمية الإسلام من وظائف والتزامات على عاتق المسلمين تأتي في مقدمتها وظيفة نشر الإسلام في أرجاء المعمورة والدعوة إليه في صفوف المجتمعات غير المسلمة تجسيداً لخصوصية الشهادة التي جعلها الإسلام في المسلمين.

وقد يطرق مرة ثالثة من زاوية الاستحقاق، استحقاق الإسلام للمكانة العالمية واعتلاء السدّة البشرية على النحو الدائم المتواصل، واستحقاق المسلمين للزعامة الإنسانية.

ولاشك في أن مهمةً من هذا النوع تحتاج إلى جهود متظافرة ومتنوعة، ومستوى رفيع من الشعور بالمسؤولية، غير أن هناك نوعاً من الجهود والأنشطة يمكنها أن تلخص كل هذه الجهات معاً. وتستجيب لكل هذه الجوانب في وقت واحد كالمبادرة إلى طرح رموز المسلمين، وقياداتهم الفكرية والسياسية من الطراز الأول كرموز وقيادات ذات مكانة عالمية. فلو أن الكتاب والفنانيين المسلمين وفقوا في أعمالهم الفكرية والفنية في طرح شخصية الرسول الأعظم(ع) كشخصية إنسانية عالمية لا تُدانى في سمو، ولاُ تحاذى في رفعة من خلال بيانات فكرية موثقة ومبرهنة وعلى أساس منهج المقارنة المنصفة مع الشخصيات الأخرى التي قد يُدّعى أنها تنافس الرسول(ص) في ذلك، وترافق مع ذلك حركة إعلامية وتبليغية مناسبة لاتضح للعالم أن الرسول الأعظم(ص) هو أعلى رمز إنساني على صعيد الإصلاح والتغيير الاجتماعي.

وهكذا الأمر بالنسبة لأمير المؤمنين(ع) الذي هو أعلى رمز إنساني في العدالة الاجتماعية، والإمام الحسين(ع) الذي هو أعلى رمز ثوري في التاريخ البشري، حتى نصل إلى الإمام المهدي(ع) الذي تؤكد النصوص الإسلامية أنه سيكون خلاصة القيم الإنسانية ومنتهى القمم في العدالة، والتغيير، والإصلاح.

وبإمكان هذا الاتجاه أن يتواصل ويتخذ من بعض أعلام المسلمين البارزين محطات، ما يؤكد قابلية المسلمين لممارسة دور الشهادة بالنسبة إلى البشرية، وبخاصة الحلقات المعاصرة من هؤلاء الأعلام.

وليس من شك في أن السيد الشهيد الصدر(رض) يتقدم إلى الطليعة من هذه الحلقات، وهو الحلقة المشعة التي لو أتيح لشعاعها أن يمتد ويأخذ ما يستطيعه من المدى لنفذ إلى قلوب أحرار العالم، ومفكريه، ومستضعفيه أينما كانوا، إلا أن قلّة الاهتمام وقصور المنهج هو الذي أقعد هذا الشعاع عن الوصول إلى مرماه الأخير.

ما نعنيه بالأفق العالمي

العالمية مصطلح قابل للاستعمال في ثلاثة معانٍ:

١- ذيوع الصيت وانتشاره.

٢- الاهتمام بأمر البشرية وما يمثل قضية إنسانية عامة ومصيرية.

٣- احترام دور العناصر الإنسانية الأصيلة في حركة الفرد والمجتمع والتاريخ وعدم تغليب العناصر المحلية كاللون، والجنس، والقومية عليها. فالنظرة الأيديولوجية المرتكزة على هذا المحور تسمى نظرة عالمية، بينما تُسَمَّى النظرة الأخرى المرتكزة على تغليب دور العامل القومي والوطني والعرقي بالنظرة المتعصبة.

ونحن نقصد في دراستنا هذه المعنى الثالث، ونحاول استقصاء ما قدّمه السيد الشهيد من معالجات وآراء ونظريات في هذا المضمار، وإن كانت المعاني الثلاثة تنطبق عليه، فهو مفكر عالمي بمعنى ما يستحقه من المكانة وذيوع الصيت وانتشاره، كما أنه مفكر عالمي بمعنى ما قدمه من اهتمامٍ بأمر البشرية وحل معضلاتها الاجتماعية، وأطروحاتٍ تتبنى العناصر الإنسانية الأصلية وتستبعد دور العناصر المحلية في حركة الفرد، والمجتمع، والتاريخ. وذلك أن المعنى الثالث يشتمل على جدليات تنطوي على درجة كبيرة من الأهمية والغموض، ومن الممكن أن تؤدي إلى منزلقات وأخطار كبيرة. ومن الطبيعي أن يفزع المعنيون بمثلها من ذوات البأس إلى السيد الشهيد الصدر بوصفه قمة الفكر الإسلامي الأصيل في عصرنا، محاولين استلهام الحلول والمعالجات من مدرسته الرائدة.

الأبعاد العالمية في مدرسة الشهيد الصدر

إذا ما حاول الباحث استقصاء الفكرة العالمية ومعالجات السيد الشهيد الصدر لها في مدرسته الفكرية وما خلّفه من آثار ومؤلفات، فسيجد نفسه أمام عدد كبير من الآراء والأفكار والمؤشرات المفصلة أحياناً، والمقتضبة أخرى والتي يمكننا تقسيمها إلى أربعة مجالات:

١- الأبعاد العالمية في المجال العقائدي

٢- الأبعاد العالمية في المجال التاريخي

٣- الأبعاد العالمية في المجال السياسي

٤- الأبعاد العالمية في السيرة الذاتية للشهيد الصدر

أولاً: الأبعاد العالمية في المجال العقائدي

العالمية في الإسلام ليست شعاراً عاطفياً عابراً، وإنما هي مفهوم أخلاقي حيوي تنطلق جذوره من عمق العقيدة التوحيدية القائمة على الإيمان بالله سبحانه وتعالى كمطلق ومثل

أعلى في الكون والحياة الإنسانية. بما يستتبع انضواء كافة المخلوقات تحت لواء ربوبيته سبحانه، فيغدو بذلك إطاراً عقائدياً وعاطفياً يربط أفراد البشرية بأخوّة إيمانية من شأنها تذويب الفوارق المحلية والطبيعية، وتحويلها إلى فوارق غير مؤثرة بعدما أصبح الإيمان بالله هو المحور للمجتمع وليس العامل البيئي والمادي.

ومن هنا، نعتقد أن الإسلام هو العقيدة الوحيدة القادرة على إنجاز عالمية حقيقية، وأن ما عداها عالميات زائفة تبدأ شعاراً عاطفياً ساذجاً، وتنتهي غطاء للعداوة وتبرير الهيمنة على الآخرين؛ لأن العامل البيئي الذي يقسّم المجتمع البشري إلى قبائل، وقوميات، وأوطان لا يمكن التغلب عليه إلا من خلال قيم سماوية فعالة تُشعِر الإنسان برابطة أعلى وأسمى من تلك الانتماءات. ذلك أن الانتماء القبلي –وكذلك القومي والوطني– المنطلق من غريزة حب الذات والتمحور حولها، بكل ما تنطوي عليه من قيم أرضية مادية إذا ما انفرد بالساحة الاجتماعية سرعان ما يطغى ويتجاوز حدوده الطبيعية ليتحول من انتماء إلى ولاء، من رابطة اجتماعية إلى مثل أعلى يعبئ الإنسان في معارك مع الآخرين، وينتحل لنفسه كل خصائص الألوهية، وهذه هي محنة الإنسان مع المطلقات الزائفة التي أشار إليها السيد الشهيد الصدر في بعض مؤلفاته، فقد كتب يقول:

«... على مرّ التاريخ توجد خطوات ناجحة تاريخياً، ولكنها لا يجوز أن تحول من حدودها كخطوة إلى المطلق إلى مثل أعلى، يجب أن تكون ممارسة تلك الخطوة ضمن المثل الأعلى، لا أن تُحَوَّل هذه الخطوة إلى مثل أعلى. حينما اجتمع في التاريخ مجموعة من الأسر فشكلوا القبيلة، حينما اجتمعت مجموعة من القبائل فشكلت عشيرة، حينما اجتمعت مجموعة من العشائر فشكلت أمّة، هذه الخطوات صحيحة في تقدم البشرية وتوحيد البشرية، ولكن كل خطوة من هذه لا يجب أن تتحول إلى مثل أعلى، لا يجوز أن تتحول إلى مطلق، لا يجوز أن تكون العشيرة هي المطلق الذي يحارب من أجله هذا الإنسان، وإنما المطلق الذي يحارب من أجله الإنسان يبقى هو ذاك المطلق الحقيقي، يبقى هو الله سبحانه وتعالى، الخطوة تبقى كأسلوب ولكن المطلق يبقى هو الله سبحانه وتعالى هذا التعميم الزمني أيضاً هو شكل من التعميم الخاطئ، حينما يحول هذا المثل المنتزع من خطوة محدودة عبر الزمن إلى مثل أعلى»[٢].

ثم يقارن في موضع آخر بين المثل الأعلى الحقيقي والمثل الأعلى الزائف، فيقول: «إن

المثل الأعلى يوحد الجامعة البشرية ويلغي كل الفوارق والحدود باعتبار شمولية هذا المثل الأعلى، باعتبار شمولياته فهو يستوعب كل الحدود وكل الفوارق، يهضم كل الاختلافات، يصهر البشرية كلها في وحدة متكافئة لا يوجد ما يميز بعضها عن بعض لا من دم، ولا من جنس، ولا من قومية، ولا من حدود جغرافية، أو طبقية، المثل الأعلى بشموليته يوحد البشرية، ولكن المُثُل العليا المنخفضة تجزِّئ البشرية وتشتتها، أنظروا إلى المثل الأعلى كيف يقول: **﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾**[3]، **﴿وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾**[4].

هذا هو منطق شمولية المثل الأعلى التي لا تعترف بحد وبحاجز في داخل هذه الأسرة البشرية، انظروا استمعوا إلى المثل المنخفض إلى مجتمع الظلم وآلهة مجتمع الظلم كيف يقولون، أو كيف يتحدث عنهم القرآن الكريم، **﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً﴾**[5]»[6].

وعندما يكون التوحيد عالمياً بطبعه وجوهره كما اتضح من البيان السابق، فمن الطبيعي أن تكون النبوات عالمية كذلك بجوهرها وطبعها، بمعنى أن النبوات تتعامل مع أفراد البشرية كوحدة نوعية واحدة متساوية ومتكافئة، بحيث لا نجد فيها أثراً لانحياز إلى فرد، أو قبيلة، أو أسرة، أو قومية، أو بقعة جغرافية، على حساب فرد، أو قبيلة، أو أسرة قومية، أو بقعة جغرافية أخرى. ومن هنا، كانت العالمية صفة منحصرة في الدين السماوي الصحيح، فلا نجد لها أثراً حقيقياً في مبدأ أرضي، ولا في دين سماوي مشوب بشوائب أرضية.

قال السيد الشهيد: «وقد عرف العالم دعوات عالمية كثيرة، عرف المسيحية الرسمية التي يدَّعى أنها عالمية مع أن كتابها المقدس ينطق بأن ما عدا شعب إسرائيل كلاب، ولم تكن إنسانية في يوم من الأيام؛ وعرف الماركسية في العصر الحديث ويدعي اتباعها بأنها عالمية، ولكنها لن تكون إنسانية في يوم من الأيام؛ لأنها مادية وقد كفرت بالإنسان يوم جردته من مصدر عظمته ومن أعظم ميزاته، وهو جانبه الروحي ومحور إنسانيته الوحيد، وإذا لم تكن إنسانية فلن تكون عالمية؛ لأنها تفقد الشرط الأساسي لذلك وهو الإيمان بالإنسان، ويبقى الإسلام والإسلام وحده دعوة إنسانية عالمية، كذلك كان وكذلك هو الآن، وكذلك سيبقى حتى يرث الله الأرض ومن عليها»[7].

وعلى أساس هذه الفكرة ينطلق السيد الشهيد في مواضع أخرى ليناقش ويثبت حقيقتين:

١- صحة الإسلام كرسالة سماوية.

٢- إن الأديان السماوية توحيدية عالمية منذ البدء.

أما الحقيقة الاولى، فقد عالجها وأثبتها في كتابه «المرسل الرسول الرسالة» في مواجهة تشكيكات الخصوم التي أرادت أن تنال من الإسلام كرسالة سماوية بادعاء أنه مبدأ أرضي كان من إبداع النبي نفسه، وهو ادعاء أظهره النصارى واليهود قديماً، وعدد من المستشرقين حديثاً بنحو علني سافر، وانجرّ إليه بعض دعاة القومية العربية بنحو ضمني حينما آمنوا بأن الإسلام جاء تعبيراً قومياً عن الشخصية العربية في خصوصياتها، وطبائعها. فكتب السيد الشهيد يقول في ردهم:

إن «الرسالة -كمحتوى- حقيقة ربانية فوق الشروط والظروف المادية، ولكنها بعد أن تحولت إلى حركة، إلى عمل متواصل في سبيل التغيير يصبح بالإمكان ربطها بظروفها، وما تكتنفها من ملابسات وأحاسيس، فإذا قيل مثلاً: إن شعور الإنسان العربي بالتمزق والضياع وهو يجسد إلهه ومثله الأعلى في حجر يحطمه في لحظة غضب، أو حلوى يلتهمها في لحظة جوع، جعله يتطلع إلى الرسالة الجديدة، أو قيل: إن الشعور القبلي لعب دوراً مهماً في حياة الرسالة؛ إذا قيل شيء من هذا القبيل، فهو أمر معقول، وقد يكون مقبولاً غير أن هذا إنما يفسّر الأحداث ولا يفسر الرسالة نفسها»[(٨)].

ولو كان الإسلام وليد البيئة العربية لانعكست عليه خصائصها وطباعها، بينما نجد أن الرسالة الإسلامية جاءت بقيم ومفاهيم عن الحياة والإنسان والعمل والعلاقات الاجتماعية... فابن مجتمع القبيلة ظهر على مسرح العالم والتاريخ فجأة ينادي بوحدة البشرية ككل، وابن البيئة التي كرّست ألواناً من التمييز والتفضيل على أساس العروق والنسب والوضع الاجتماعي ظهر ليحطم كل تلك الألوان، ويعلن أن الناس سواسية كأسنان المشط و**﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[(٩)]، وليحول هذا الإعلان إلى حقيقة يعيشها الناس أنفسهم... وابن الصحراء التي لم تكن تفكر إلا في همومها الصغيرة، وسد جوعتها والتفاخر بين أبنائها ضمن تقسيمها العشيري، ظهر ليقودها إلى حمل أكبر الهموم ويوحدها في معركة تحرير العالم...»[(١٠)].

وهكذا فنحن «نواجه هنا طفرة هائلة وتطوراً شاملاً في كل جوانب الحياة، وانقلاباً في القيم والمفاهيم التي تتصل بمختلف مجالات الحياة إلى الأفضل بدلاً عن مجرد خطوة إلى الأمام. إن مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النبي إلى الإيمان بفكر المجتمع العالمي الواحد، وإن المجتمع الوثني طفر رأساً إلى دين التوحيد الخالص الذي صحح كل أديان التوحيد الأخرى...»(١١). وخلاصة ذلك كله أن عالمية الإسلام تثبت سماويته.

وأما الحقيقة الثانية، فقد بحثها السيد الشهيد الصدر في نطاق مناقشة الفكرة القائلة بأن الأديان تطورت من الصورة القبلية إلى الصورة القومية ثم إلى الصورة العالمية على أساس «أن كل شعب حين تطورت ظروفه الاقتصادية وأتاحت له إقامة مجتمع قومي مستقل كانت الآلهة التي يعبدها آلهة قومية لا تتجاوز سلطتها حدود الأراضي القومية المدعوة إلى حمايتها وبعد أن تلاشت قوميات هذه الشعوب بالاندماج في إمبراطورية عالمية هي الإمبراطورية الرومانية ظهرت الحاجة إلى دين عالمي أيضاً. وكان هذا الدين العالمي هو المسيحية التي أصبحت ديناً رسمياً للدولة»(١٢).

ويرد السيد الشهيد الصدر على هذه الفكرة بأن المسيحية «لو كانت تعبيراً عن الحاجات الموضوعية المادية التي تشير إليها الماركسية لكان من الطبيعي أن تولد المسيحية وتنمو في قلب الامبراطورية الرومانية الآخذة بزمام القيادة العالمية... مع أن الواقع التاريخي يختلف عن ذلك تماماً فالمسيحية لم تنشأ في نقاط التمركز السياسي، ولم تولد في أحضان الرومان الذين بنوا الدولة العالمية وكانوا يعبرون في نشاطاتهم عنها، وإنما نشأت بعيدة عن ذلك كله، في إقليم من الأقاليم الشرقية المستعمرة للرومان وتمت بين شعب يهودي مضطهد لم يكن منذ استعمرته الإمبراطورية على يد القائد الروماني بمبي قبل الميلاد بستة عقود يحلم إلا بالاستقلال القومي، وتحطيم الأغلال التي تربطه بالمستعمرين الأمر الذي كلفه كثيراً من الثورات وعشرات الألوف من الضحايا خلال تلك العقود الستة، فهل كانت ظروف هذا الشعب المادية، والسياسية، والاقتصادية جديرة بأن تتمخض عن الدين العالمي الذي يلبي حاجات الامبراطورية المستعمرة؟»(١٣).

ومن الزاوية الإسلامية إذا «أخذنا فكرة الماركسية عن التطور التاريخي للأديان لنطبقها على الإسلام الدين العالمي الآخر، لوجدنا مدى التناقض الفاضح بين الفكرة والواقع. فلئن كانت أوروبا دولة عالمية تتطلب ديناً عالمياً، فلم تكن في جزيرة العرب دولة، بل لم تكن

توجد دولة قومية تضم الشعب العربي، وإنما كان العرب موزعين فئات متعددة، وكان لكل قبيلة إلهها الذي تؤمن به، وتتذلل إليه وتصنعه من الحجر ثم تدين له بالطاعة والعبودية، فهل كانت الظروف المادية والسياسية تدعو إلى انبثاق دين عالمي جديد من قلب تلك الجزيرة المبضعة، وهي لم تعرف كيف تدرك وجودها كقوم وشعب فضلاً عن أن تعي وحدة من نمط أرقى تتمثل في دين يوحد العالم برمته؟ وإذا كانت الآلهة الدينية تتطور من آلهة قومية إلى إله عالمي تبعاً للحاجات المادية والأوضاع السياسية، فكيف طفر العرب من آلهة قبلية يصنعونها بأيديهم إلى إله عالمي دانوا له بأعلى درجات التجريد؟»(١٤).

وهو حينما يفنّد هذه النظرية في مجال تطور الأديان يطرح في قبالها نظرية جديدة يمكنها أن تعالج مسألة تغيير النبوات، تجددها وظهورها واحدة بعد الأخرى، والمجال هنا لا يسع لبسط هذه النظرية، وإنما نقتصر على القدر المرتبط منها بموضوع دراستنا هذه. وهو أن النبوات تتغير وتتجدد تبعاً لعوامل، ومن جملة هذه العوامل عامل مدى استعداد الإنسان لوعي حقيقة التوحيد.

صحيح أن التوحيد حقيقة واحدة في كل النبوات والرسالات السماوية، ولكن استعدادات الإنسان وشروطه النفسية والفكرية تختلف من مرحلة زمنية إلى مرحلة زمنية أخرى، وفي حالة كهذه لابد من أن تقدّم فكرة التوحيد «على مراحل وعلى درجات كل درجة تهيئ ذهنه لتلقي التوحيد، ونحن بإمكاننا الالتفات إلى فكرة التوحيد المعطاة من التوراة، والإنجيل، والقرآن الكريم. أن نفهمه مثالاً على هذا المعنى، التوراة والإنجيل الذي يعيش بيننا اليوم؛ لأن التوراة والإنجيل الموجودان بين أيدينا اليوم على أي حال قد تقصدان تصوير الفكرة الدينية في شعب موسى وشعب عيسى، في قوم موسى وقوم عيسى، ولا شك أنه أيضاً يحتفظ بجزء من النص الديني إلى حد قليل أو كثير، خاصة في التوراة؛ ولهذا يمكن أن نستلهم من الكتابين في سبيل تقدير وتحديد الروح الدينية العامة لمرحلتين من مراحل الإنسان التي عاشها مع النبوة بطبيعة المعطى، فبينما التوحيد في الكتاب الأول يقوم على أساس إعطاء إله، وهذا الإله لا يستطيع هذا الكتاب أن ينزع عنه الطابع القومي المحدود؛ فكانت التوراة باستمرار تقدم الإله في إطار قومي، كأنه إله هؤلاء في مقابل الأصنام والأوثان التي هي آلهة الشعوب والقبائل، فلم تقل التوراة بشكل صريح عميق لهؤلاء: إن هناك إلهاً واحداً للجميع، وإنما عوضت هؤلاء بالخصوص عن صنم

ووثن معين، بإله يعبدونه بدلاً عن هذا الصنم، فخيل لهم على مرّ الزمن أنهم يحتكرون الله لأنفسهم بينهما الشعوب والقبائل الأخرى هي ذات آلهة شتى وأصنام شتى.. في الكتاب الثاني صعدت فكرة الله مرتبةً؛ وذلك لأن الطابع القومي انتزع عن هذه الفكرة وأصبح الإله المقدم من قبل تلامذة السيد المسيح عليه السلام للعالم، إلهاً عالمياً لا فرق فيه بين شعب وشعب هو إله العالم على الإطلاق، لم يغادر منطقة قريبة من ذهن الإنسان المحسوس، لم يجرد تجريداً كاملاً عن عالم الحس، بقي على صلة وثيقة جداً بالإنسان الحسّي، كأنه أبوه وبهذا يعبر في الأناجيل كثيراً عن الإنسان بأنه ابن الله، الأناجيل تعبر عن أي إنسان أنه ابن الله؛ لأنها تعطي فكرة عن الله فكرة الأب الواحد للجماعة البشرية، فكرة الخالق السيد المطلق المقتدر، بينما الكتاب الثالث يعطي فكرة التوحيد بأنصع وأوسع ما يمكن من التنزيه الذي يبقى محتفظاً بقدرته على تحريك الإنسان؛ لأنه يجرد هذه الفكرة عن طابع الأبوة والعلائق المادية مع الإنسان على الإطلاق»[١٥].

وهذه الفكرة تؤكد ما أسلفناه من العلاقة بين التوحيد والعالمية فكلما كان التوحيد واضحاً ناصعاً كانت العالمية الناتجة عنه أكبر وآكد، حتى جاء الإسلام ليبلغ بالتوحيد إلى أرقى مراحله وبالعالمية إلى أكبر درجاتها.

وفي هذا السياق لابد من معالجة الظاهرة الملحوظة في خط النبوات، ألا وهي ظاهرة إعطاء الوصاية على الرسالة لأشخاص يرتبطون بالرسول القائد ارتباطاً نسبياً أو لذريته وأبنائه، وهذه الظاهرة لم تتفق فقط في أوصياء النبي محمد(ص) بل اتفقت في أوصياء عدد كبير من الرسل. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب**﴾[١٦] ﴿**ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان**﴾[١٧] فاختيار الوصي كان يتم عادة من بين الأفراد الذين انحدروا من صاحب الرسالة ولم يروا النور إلا في كنفه وفي إطار تربيته»[١٨]. وهذا يعني أن خط الشهادة السماوية في مرحلتي النبوة والإمامة، قد أغلق لحساب سلالة أسرية خاصة، وهذا ما لا يتفق مع قيم العالمية ومُثُلها.

وقد أجاب السيد الشهيد على هذه الشبهة فكتب يقول: «وليس هنا من أجل القرابة بوصفها علاقة مادية تشكل أساساً للتوارث، بل من أجل القرابة بوصفها تشكل عادة الإطار السليم لتربية الوصي وإعداده للقيام بدوره الرباني. وأما إذا لم تحقق القرابة هذا

الإطار، فلا أثر لها في حساب السماء قال الله تعالى: ﴿**وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً، قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين**﴾»(١٩).

ويمكننا أن نقرب هذا الجواب بوجه آخر فنقول: أن خط الشهادة في مرحلتي النبوة والإمامة يتطلب خصائص استثنائية في النبي والإمام لا ينالها الفرد العادي وفي مقدمتها العصمة، ومن الطبيعي أن تجند السماء من أجل انجاح ثورة الأنبياء كافة الاستعدادات وأعلى الامكانات ومنها عامل الوراثة، وعامل التربية، وعامل النسب. فالوراثة تنقل الاستعدادات والملكات العالية، والتربية النبوية تنمي وتوجه هذه الملكات والاستعدادات والملكات العالية، والتربية النبوية وتوجه هذه الملكات والاستعدادات والنسب يلعب دوراً تشجيعياً مهماً في تنشئة الفرد الذي يجد نفسه أكثر إقداماً وتصميماً كلما انتسب إلى أسرة عريقة.

ويمكننا أن نذكر جواباً آخر؛ وهو: إن البشرية في عصور الأنبياء والأئمة كانت تتعامل مع النسب كقيمة اجتماعية وسياسية، بحيث إنها تفرض فيمن يتصدى لزعامة المجتمع أن يكون من نسب عائلي رفيع؛ ولذا ظلت النظم الإمبراطورية والملكية هي السائدة بلا منازع، حتى قيام الثورة الفرنسية، ولا زال العالم يحتفظ ببقايا من هذه النظم ما يدلل على أن البشرية لازالت تعطي النسب قيمة سياسية، ولو بدرجة أقل من السابق.

ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يراعي خط النبوات هذه النقطة، حتى يتمكن من إحراز النجاح المطلوب في عملية التغيير الاجتماعي، وذلك حينما ينطلق من أرضية اجتماعية قوية ممثلة بنسب نبوي رفيع يحظى باحترام الناس واعترافهم.

كما أنه من الممكن أن يقال: إن انتظام سلسلة الأنبياء والأئمة(ع) في سلالة أسرية واحدة ربما يراد منه تكريس وحدة البشرية وتعميق روح القرابة بين أفرادها.

والشيء المهم أن خط النبوات وهو يراعي هذه الضرورات والجوانب لم يساوم على عالميته ولم يخسر قيمتها الخلقية الرفيعة. فالملاك في النبوة والإمامة لا زال هو الملكات والاستعدادات والفضائل التي يشترط في النبي والإمام أن يكون قد بلغ القمة فيها، ونال ذروتها، ولم يكن النسب بما هو نسب مِلاكاً أو جزءاً من المِلاك فيها.

وإذا كانت الثورة الفرنسية قد سجلت في القرن الثامن عشر الميلادي بداية الانطلاق نحو النظم الجمهورية التي لا تعترف بالنسب كقيمة سياسية في المجتمع، فإن الإسلام قد

سبق هذه الثورة بثمانية قرون حينما أعلن أن المرحلة الثالثة في خط الشهادة -وهي مرحلة المرجعية التي انطلقت مع حلول غيبة الامام(ع) في منتصف القرن الهجري الثالث- هي مرحلة غياب الدور السياسي للنسب غياباً تاماً. وذلك حينما لم يعد خط الشهادة يشترط في حلقاته القيادية شرط العصمة الذي كان النسب يلعب دوراً مساعداً فيه من خلال عاملي الوراثة والتربية النبوية. فاختفت القيمة السياسية للنسب في هذه المرحلة اختفاء تاماً.

ثانياً: الأبعاد العالمية في المجال التأريخي

لم يعد التاريخ كتاباً تطالع فيه الأجيال قصص الغابرين للمتعة والاعتبار، بل تعدى ذلك وأصبح ميداناً حيوياً من ميادين المنازلة الفكرية والسياسية بين الأيديولوجيات والنظريات المختلفة، كل منها يحاول أن يلتمس من التاريخ دليلاً يؤيدها ويثبت فشل الطرف المقابل لها، وعلى أساس ذلك ظهرت فلسفة التاريخ منذ القرن السابع عشر الميلادي كإتجاه فكري حاول من خلاله الفلاسفة والمفكرون إخضاع التجربة التاريخية للبحث والتحليل الموغل في العمق بغية الوصول إلى أكمل معرفة ممكنة بشأن حقيقة الفرد والمجتمع.

ومن الطبيعي أن يخضع هذا الاتجاه الذي عرف في بادئ الأمر باسم العلم الجديد ثم تغير اسمه إلى فلسفة التاريخ للنزعة المادية التي سيطرت على أوروبا، ونتيجة لذلك أصبحت فلسفة التأريخ تعني إعطاء تفسيرات مادية للتاريخ بنحو، أو بآخر، فتارةً يفسر على أساس العامل الاقتصادي، وأخرى على أساس العامل الجغرافي، وثالثة على أساس العامل العرقي، ورابعة على أساس العامل الجنسي.

ومن الضروري أن يطرح الإسلام رأيه في هذه المعركة ويبين العامل الذي يختاره، وقد عالج عدد من الأعلام والمفكرين الإسلاميين هذه المسألة في عدد من المؤلفات والكتب أبرزها كتاب فلسفة التاريخ لآية الله الشهيد مرتضى مطهري.

وقد كان مؤملاً من السيد الشهيد الصدر أن يطرح النظرية الإسلامية في هذا المضمار ويبين القول الفصل فيه كما هو شأنه في كليات الفكر الإسلامي وأصوله الكبرى، لولا أن القدر المشؤوم اختطف هذا الأمل الكبير. وأكبر الظن أن سماحته كان عازماً على تناول هذا الجانب في كتاب مجتمعنا وذلك لمؤشرين:

أ- أنه كتب في نهاية فلسفتنا، وفي سياق بحثه عن الإدراك وقدرة الإنسان على التكيف مع البيئة يقول:

«سوف ندرس في مجتمعنا طبيعة هذا التكيف وحدوده في ضوء مفاهيم الإسلام عن المجتمع والدولة؛ لأن من القضايا الرئيسية في دراسة المجتمع وتحليله وفي تلك الدراسة سنستوفي بتفصيل كل النواحي التي اختصرنا الحديث عنها في بحث الإدراك هذا»[٢٠].

ب- وفي مقدمة الطبعة الأولى من اقتصادنا كتب يقول أيضاً: «وكنا نقدر أن يكون مجتمعنا هو الدراسة الثانية في بحوثنا؛ نتناول فيها أفكار الإسلام عن الإنسان وحياته الاجتماعية وطريقته في تحليل المركب الاجتماعي وتفسيره...»[٢١].

والذي يعرف منهج السيد الشهيد الصدر في تناول الموضوعات وما يمتاز به من عمق يستطيع أن يرجح بأن سماحته، سوف يتناول دور البيئة وما تمثله من عوامل مادية في شخصية الإنسان كفرد، ومجتمع، وتاريخ، وهل أن موقف الإنسان إزاءها هو دور المنفعل المقهور أم دور المختار المريد؟ وغير ذلك من المباحث ذات الصلة العميقة ببحوث الإدراك والمجتمع.

والتراث الفعلي للسيد الشهيد الصدر يشتمل على جانبين من فلسفة التاريخ هما:

أ- مناقشة المادية التاريخية لدى الماركسية مناقشة تفصيلية معمقة، تارة في ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية التي يتكون منها مفهوم الماركسية العام عن الكون، وأخرى بما هي نظرية عامة تحاول استيعاب التاريخ الإنساني، وثالثة في ضوء ما ترسمه الماركسية من تفاصيل عن مراحل التاريخ البشري والقفزات الاجتماعية على رأس كل مرحلة، وذلك في كتاب اقتصادنا وقد عُدّت هذه المناقشات أقوى ما واجهته الماركسية من تفنيد ورد؛ وذلك لما تميزت به من حجج قطعية وبراهين مؤكدة من وجوه متعددة.

ولكن هذه المناقشات لا يدخل منها في حساب النظرية الإسلامية في حقل التاريخ وفلسفته إلا النزر اليسير؛ لأن أكثر النقوض والردود التي أوردها سماحته تتمثل في شواهد تاريخية وفلسفية تثبت فساد النظرية الماركسية، وواضح أن إثبات فشل الماركسية شيء، وإقامة النظرية الإسلامية شيء آخر.

ب- طرح نظريته المعروفة عن سنن التاريخ في القرآن الكريم في خمس محاضرات من محاضراته القرآنية حول التفسير الموضوعي والذي يطالع هذه المحاضرات التي نشرت

باسم «**المدرسة القرآنية**»، ويطابق بينها وبين ما ذكره عن كتابه «**مجتمعنا**» يستطيع أن يرجّح أن السيد الشهيد قد أودع في محاضراته هذه جانباً من روح إبداعه في كتاب «**مجتمعنا**» بشأن المجتمع والتاريخ، وأن السنن التأريخية التي شرحها في هذه المحاضرات تمثل القاعدة القرآنية التي يمكن الاتكاء عليها في تشييد نظرية متكاملة بشأن فلسفة التاريخ. وكأن الأقدار شاءت أن يقدم السيد الشهيد محاضراته تلك في المجتمع والتاريخ كخميرة ورؤوس أقلام في النظرية الإسلامية عن المجتمع والتاريخ بحثاً عمن ينهض بهذه المسؤولية، ويحوّل تلك الخميرة إلى نظرية متكاملة. أن يحول تلك المحاضرات القرآنية إلى «**مجتمعنا**».

ومن جملة الأفكار الجوهرية التي طرحها في محاضراته هذه قوله:

«إن الإنسان أو المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ، وأننا ذكرنا أن حركة التأريخ تتميز عن كل الحركات الأخرى بأنها حركة غائية لا سببية فقط، ليست مشدودة إلى سببها إلى ماضيها، بل هي مشدودة إلى الغاية؛ لأنها حركة هادفة لها علة غائية متطلعة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرك لأي نشاط من النشاطات التاريخية، والمستقبل معدوم فعلاً، وإنما يحرك من خلال الوجود الذهني الذي يتمثل فيه هذا المستقبل. إذاً، الوجود الذهني هو الحاضر والمحرك والمدار لحركة التاريخ. وهذا الوجود يجسد من ناحية جانباً فكرياً وهو الجانب الذي يفهم تصورات الهدف، أيضاً يمثل من جانب آخر الطاقة، الإرادة التي تحفز الإنسان نحو هذا الهدف وتنشطه للتحرك نحو هذا الهدف.

إذاً هذا الوجود الذهني الذي يجسد المستقبل المحرّك، هذا الوجود الذهني يعبر في جانب منه عن الفكر، وفي جانب آخر منه عن الإرادة. وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل ومحركيته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية، وإن المحتوى الداخلي الشعوري للإنسان يتمثل في هذين الركنين الأساسيين وهما: الفكر والإرادة. إذاً، المحتوى الداخلي للإنسان هو الذي يصنع هذه الغايات، ويجسّد هذه الأهداف من خلال مزجه بين فكرة وإرادة. وبعد هذا صحّ القول، بأن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ والبناء الاجتماعي العلوي بكل ما يضم من علاقات، ومن أنظمة، ومن أفكار وتفاصيل. هذا البناء العلوي في الحقيقة مرتبط بهذه القاعدة، بالمحتوى الداخلي للإنسان»[٢٢].

وهذا المعنى يبتني أساساً على ما قرره السيد الشهيد في نهاية «فلسفتنا» من أن «الفكر نشاط إيجابي فعّال للنفس، وليس رهن ردود الفعل الفيزيولوجية، كما أنه ليس هو الواقع المباشر للغة كما زعمت الماركسية بل اللغة أداة لتبادل الأفكار، وليست هي المكونة لتلك الأفكار»[٢٣].

ثم يخلص إلى القول بأن:

«الحياة الاجتماعية والظروف المادية لا تحدد أفكار الناس ومشاعرهم بصورة آلية عن طريق المنبهات الخارجية. نعم إن الإنسان قد يكيف أفكاره تكييفياً اختيارياً بالبيئة والمحيط كما نادت بذلك المدرسة الوظيفية في علم النفس تأثراً بنظرية التطور عند لامارك في البيولوجيا، فكما أن الكائن الحي يتكيف عضوياً تبعاً لمحيطه كذلك الأمر في حياته الفكرية، ولكنا يجب أن نعلم:

أولاً: إن هذا التكيف يوجد في الأفكار العملية التي وظيفتها تنظيم الحياة الخارجية. ولا يمكن أن يوجد في الأفكار التأملية التي وظيفتها الكشف عن الواقع...

ثانياً: إن تكيف الأفكار العملية بمقتضيات البيئة وظروفها ليس آلياً بل هو تكيف اختياري ينشأ من دوافع إرادية في الإنسان تسوقه إلى جعل النظام المنسجم مع محيطه وبيئته، وبذلك يزول التعارض تماماً بين المدرسة الوظيفية، والمدرسة الغرضية في علم النفس. وسوف ندرس في مجتمعنا طبيعة هذا التكيف، وحدوده في ضوء مفاهيم الإسلام عن المجتمع والدولة»[٢٤].

لكن النتيجة التي نتوصل إليها من خلال هذه الأفكار تبدو غير منسجمة مع ما أفاده سماحته في كتابه «اقتصادنا». والنتيجة هي: إن الفرد ومن خلاله المجتمع ثم في حلقة أكبر التاريخ يتحرك على أساس عامل واحد وهو عامل الفكر والإرادة المعبر عنه بالمحتوى الداخلي للإنسان، وهذا يعني أن الإسلام يؤمن بأصل فكرة العامل الواحد في التاريخ، خلافاً لما ذكره في اقتصادنا، حيث كتب يقول بعد شرح موجز عن نظريات العامل الواحد في التاريخ:

«وكل هذه المحاولات لا تتفق مع الواقع ولا يقرها الإسلام؛ لأن كل واحد منها قد حاول أن يستوعب بعامل واحد تفسير الحياة الإنسانية كلها وأن يهب هذا العامل من أدوار التاريخ وفضول المجتمع ما ليس جديراً به لدى الحساب الشامل الدقيق»[٢٥]، وواضح أن

الغرض من فكرة العامل الواحد في التاريخ ليس إلغاء العوامل الأخرى، وإنما الفرز بين عامل أساسي وعوامل ثانوية. والبحث عن «العامل الذي يشكل الروح الأصلية للتاريخ وهويته الواقعية والذي يستطيع أن يكون المبرر والمفسر للعوامل الأخرى»[٢٦]، كما يقول الشهيد المطهري.

وهكذا فإن فكرة الجمع بين العوامل التي طرحها بعض المفكرين ومنهم الدكتور محمد فتحي عثمان[٢٧] فكرة وهمية؛ لأن الإنسان الذي يتحرك بعوامل متعددة غير طولية أشبه بالسيارة التي تجعل لكل عجلة فيها محرك خاص، ومقود خاص، وسائق خاص، ولا أكاد أشك بأن السيد الشهيد لا يقصد من كلامه السابق الإيمان بفكرة الجمع بين العوامل المستقلة المتعددة في آن واحد، ولا بد من حمل كلامه على معنى آخر ينسجم مع ما استخلصناه من «المدرسة القرآنية» و«فلسفتنا». والشيء الذي يهمنا في دراستنا هذه، هو: إن السيد الشهيد، قد قرّر بوضوح أن العامل المحرّك للتاريخ هو الفكر والإرادة، وهذا بحدّ ذاته يشكل موقفاً إزاء النظريات التي فسرت التاريخ بعوامل أخرى، ومنها النظرية الجغرافية التي اعتبرت البيئة الجغرافية هي الأساس لما يزخر به التاريخ من حركات، وثورات، وتحولات، والنظرية العرقية التي آمنت بإعطاء هذا الدور للعرق والجنس والدم، وهما النظريتان اللتان تعتبران مصدراً فكرياً مهماً من المصادر التي تكوّن الفكرة القومية والوطنية.

إن الإسلام حينما يعتمد الفكر والإرادة، والمحتوى الشعوري والروحي للإنسان كعامل في حركة الفرد والمجتمع والتاريخ إنما يعتمد على عامل جوهري ينطوي عليه أصل الخلقة الإنسانية، ويتساوى في الانتماء إليه كل أفراد البشرية. وهذا ما ينسجم مع الإطار العالمي للرسالة الإسلامية، وحينما تعتمد الليبرالية الغربية على العامل الجغرافي والقومي، فإنما تعتمد على عامل شكلي يتفاوت أفراد البشرية فيه، وهذا ما ينسجم أيضاً مع الإطار المادي للحضارة الغربية، والفرق بين الإسلام والليبرالية من هذه الجهة هو الفرق بين أسرةٍ آمن أفرادها بدور الأب الروحي والتوجيهي، فكانت أسرة موحدة متآخية تنظر لجوهر وجودها الإنساني والأخلاقي الواحد في الجميع، وتتجاهل الفروقات الشكلية بين أفرادها. وأسرة أخرى تنكرت لدور الأب وفقدت بسبب ذلك الإطار الجامع لأفرادها، فتناست جوهرها الإنساني والأخلاقي الواحد في الجميع وتشبث كل فرد فيها بما يمتلكه من خصوصيات شكلية في اللون، والطول، والجمال كأساس للامتياز على

سائر إخوته؛ الأسرة الأولى هي الأسرة البشرية في ظل أبوة السماء التي عبّر عنها الإسلام بالعالمية، والأسرة الثانية هي الأسرة البشرية في ظل المادية الغربية التي أغرت الإنسان بالعامل الجغرافي تارة، والعامل القومي أخرى، والعامل الطبقي ثالثة لتشبع شعور الأفراد ونزعة كل واحد منهم للامتياز على سواه، ولتلقي بالجميع في أتون الصراع الذي يعد ركناً خفياً من أركان الليبرالية الغربية، حيث قامت -وبسبب ماديتها- على تكريس الصراع والتنظير له كفكرة فلسفية، وعلمية، واجتماعية. ففيما ينعم المجتمع البشري في ظل أبوة السماء المتجسدة في عالمية الإسلام بفكرة الأخوة الإنسانية العامة والإيمانية الخاصة، تحاول الحضارة الغربية عبر إنكارها لأبوّة السماء وتأكيدها على الجانب المادي أن تهيئ الجو لظهور مشاعر النزاع بين أفراد الأسرة بعدما خطفت أباهم، ولا تكتفي بذلك فحسب، بل أنها تمجد فكرة الصراع، وتعتبرها القانون الفلسفي والعلمي والتاريخي والاجتماعي الطبيعي على الساحة الإنسانية.

فهناك فكرة الصراع بين الأضداد على الصعيد الفلسفي، وفكرة صراع الطبقات على الصعيد الاجتماعي، وفكرة الصراع من أجل البقاء على الصعيد البيولوجي العلمي، وفكرة الصراع بين العرق الرفيع والعرق الرديء على الصعيد القومي، وفكرة التطور الديالكتيكي للتاريخ على الصعيد التاريخي، وكل ذلك يجعل الصراع فكرة حتمية في المجتمع. بينما على العكس من ذلك نجد الفرد المسلم يحسّ «بارتباط عميق بالجماعة التي ينتسب إليها، وانسجام بينه وبينها بدلاً عن فكرة الصراع التي سيطرت على الفكر الأوروبي الحديث، وقد عزز فكرة الجماعة لدى الإنسان المسلم الإطار العالمي لرسالة الإسلام الذي ينيط بحملة هذه الرسالة مسؤولية وجودها عالمياً وامتدادها مع الزمان والمكان، فإن تفاعل إنسان العالم الإسلامي على مرّ التاريخ مع رسالة عالمية منفتحة على الجماعة البشرية يرسخ في نفسه الشعور بالعالمية والارتباط بالجماعة»(٢٨).

وحينما يعتمد الإسلام العامل الإنساني في التاريخ تصبح العوامل الأخرى داخلة في هذا النطاق أيضاً. فنحن لا ننكر دور الغريزة القومية- وكذا العامل الاقتصادي وبقية العوامل- في حركة المجتمع، ولكننا نرى العوامل والغرائز، ومنها الغريزة القومية تنقل إيعازاتها ومطاليبها إلى الجهاز الذهني كفكرة، ولا تتحول إلى سلوك اجتماعي إلا بعد أن يمضيها، فقد يمضيها وقد يرفضها، وقد يحوّر فيها.

واختيار أحد هذه البدائل يتم في ضوء الشروط النفسية والذهنية لذلك الإنسان، فإن

كان الذهن مشتملاً على فكرة صحيحة قوية تمكنه من معالجة الموقف معالجة إيجابية فعالة، وإن لم يكن كذلك أصبح بإمكان تلك العوامل والغرائز أن تملي موقفها وفكرتها عليه.

ومن هنا، يعد الإسلامُ النفسَ ميداناً لحسابات دقيقة ومستمرة بين عالم العقل الموجّه وعالم الغريزة الضاغط كما يعتبر السلوك الخاطئ أو المنحرف هو السلوك الناشئ عن غريزة ضاغطة قد عجز العقل عن توجيهها بسبب ضعفه من جهة، وعنفوانها من جهة أخرى. والتطبيق البارز لهذه الفكرة نجده في كتاب «أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف» حيث ركّز السيد الشهيد فيه على الدور الخطير الذي لعبته العصبية القبلية في حرف مسيرة الأمة الإسلامية عن الخط العالمي الذي رسمه النبي(ص) لها إلى الخط الجاهلي القبلي المتعصب النابع من غريزة حب الذات التي تريد أن تفرض نفسها على الإنسان كمحور وحيد للسلوك، فكانت هناك الفكرة الإسلامية العالمية، لكنها لا زالت فتية جديدة قد دشنها المجتمع الإسلامي تواً، ولا زالت أمامه في مضمارها أشواطاً تطبيقية وتربوية كبيرة، وهناك الفكرة القبلية التي ما زال رصيدها الاجتماعي كبيراً، ولا زال المجتمع الإسلامي مشبعاً بها في الشعور واللاشعورِ. في مثل هذا الظرف توفي النبي(ص) وكانت الأمة الإسلامية «مقبلة على تحول اجتماعي وسياسي كبير وضخم جداً؛ لأنه كان من المفروض تحقيق فكرة المجتمع العالمي، هذه الفكرة التي دعا إليها النبي(ص) ولكنه لم يحققها؛ لأنه(ص) توفي قبل أن يمتد نفوذه خارج النطاق العربي بالرغم من أنه(ص) دعا ملوك العالم إلى الإسلام؛ لأجل توعيتهم بالإسلام، ولأجل تسجيل أن الإسلام عالمي ويدعو إلى المجتمع العالمي الذي لا يفرق فيه بين شعب وشعب، وبين قومية وقومية، بالرغم من هذا لم يتحقق المجتمع العالمي.

تحقق أيام النبي(ص) مجتمع عربي يحمل فكرة العالمية ويقوم على أساس الرسالة لا على أساس الفكرة القومية، أو القاعدة القومية للرسالة، هذا المجتمع بعد النبي(ص) كان من المفروض أن يبنى عالمياً، وأن ينشئ المجتمع الإسلامي العالمي، هذه المرحلة أو هذه المهمة تحتاج إلى عقلية رسالية ١٠٠٪، إلى نزاهة عن كل شائبة، وعن كل الانخفاضات الفكرية والعاطفية التي يعيشها الإنسان القبلي، أو الإنسان القومي... حتى الآن لم يعيشوا المجتمع العالمي إلا كفكرة لم تولد إلى النور، وإن الناس كلهم أسرة، الناس سواسية

كأسنان المشط، أن لا فرق بين عجمي وعربي هذا كانوا يسمعونه كفكرة من النبي(ص)... لم يتيسر لمثل هؤلاء أن يحققوا هذه الفكرة، وأن يتولوا تحقيقها في مثل هذه المرحلة الدقيقة من التجربة الإسلامية، بطبيعة الحال سوف تحصل هناك انخفاضات فكرية وعاطفية تجعلهم دون مستوى تحقيق فكرة المجتمع العالمي...»(٢٩).

ويقول السيد الشهيد أيضاً في موضع آخر من كتابه: «...جاء النبي(ص) إلى مجتمع متأخر يعيش الفكرة القبلية بأشد ألوانها ونتائجها، وأقسى مفاهيمها وأفكارها جاء فألقى فيها فكرة المجتمع العالمي الذي لا فرق فيه بين قبيلة وقبيلة، وبين شعب وشعب، وبين أمة وأمة. هذه الطفرة الهائلة بكل ما تضم من تحول فكري وانقلاب اجتماعي. هذه الطفرة لم تكن شيئاً عادياً في حياة الإنسان.

إذاً، كيف يمكن أن نتصور أن هذا المجتمع سوف يودّع تمام ما كان عنده من الأفكار والمشاعر والانفعالات، ويقلب صفحة جديدة كاملة دون أي اصطحاب لموروثات العهد السابق؟ هذا غير ممكن إلا في فترة طويلة جداً مع أن رسول الله(ص) لم يعش كمرب لمجتمع ودولة تربية كاملة في المدينة إلا عشر سنوات فقط، علماً أن جزءاً كبيراً من المجتمع الإسلامي دخل الأحداث بعد وفاة رسول الله(ص)»(٣٠).

وقد أثبتت التجربة النبوية أن كبار الصحابة، وحتى فترة متأخرة من حياة النبي(ص) كانوا لا يزالون مثقلين بالشعور القبلي المتعصب، ونحن هنا غرضنا الزاوية الاجتماعية التغييرية، وليس غرضنا إصدار الأحكام، أو انكار إيجابيات هؤلاء وتجريدهم مما قاموا به من خدمات للإسلام، فإن هذه الخدمات تجسد نسبة معينة من التغيير أنجزوها في أنفسهم، وقد تكون هذه النسبة مقبولة في حسابات التغيير الاجتماعي بالنسبة إلى ذلك الظرف التاريخي، وقد يكون الرسول(ص) راضياً عن هؤلاء بلحاظ هذه النسبة التي تيسر له إنجازها فيهم، ولكن هل من المعقول أن يمنح الرسول(ص) قيادة التجربة الرسالية المصيرية بالنسبة للبشرية جمعاء لأفراد لم يؤثر الإسلام إلا في جزء يسير من شخصيتهم، ولا زال الجزء الأعظم منها ينتظر التغيير؟ ألا يعني ذلك أن التجربة ستنتفع من هؤلاء بالمقدار المحدد الذي حصلوا عليه من التغيير الإسلامي وستضرر بالمقدار الواسع من أفكار ومفاهيم وموروثات الجاهلية التي لازالت في مضمار الشعور واللاشعور؟ هل من المعقول أن تعطى قيادة العالمية الكبرى في التاريخ لأفراد لازالت العالمية فكرة غامضة وضعيفة في أذهانهم، ولازال الشعور القبلي سائداً فيهم؟

وهنا يفرّق السيد الشهيد بين الوعي، وبين ما يسميه بالطاقة الحرارية، وهو يرى أن «الأمة تحمل طاقة حرارية كبيرة، ولم تكن تحمل وعياً مستنيراً مجتثاً لأصول الجاهلية فيها»(٣١).

ويستشهد على ذلك، بغزوة حنين يوم وزع الرسول(ص) الغنائم على مسلمي مكة فقط لمصلحة وجدها في ذلك ولم يعط الأنصار شيئاً منها، فظهر الشعور القبلي عند الأنصار، وفسروا الحادثة بأن النبي(ص) حابى أهل مكة؛ لأنهم قومه وعشيرته.

ويكرر الفكرة نفسها في محل آخر مع استشهاد تاريخي آخر هو أن المخالفين للإمام علي(ع) بعد وفاة النبي كانوا يملكون طاقة حرارية، ولكن بدون وعي. كانوا يحسبون أن محمداً(ص) يريد أن «يعلي مجد بني هاشم أن يعلي كيان هذه الأسرة، أن يمدّ بنفسه بعده فاختار علياً، اختار ابن عمه، كان تفكيراً منسجماً مع الوضع النفسي الذي يعيشه أكثر المسلمين كراسب الجاهلية...»(٣٢).

ويؤكد ذلك أن المهاجرين قالوا في حادثة السقيفة: «إن السلطان سلطان قريش إن سلطان محمد سلطان قريش نحن أولى من بقية العرب، وبقية العرب أولى من بقية المسلمين هنا يبرز الشعور القبلي والشعور القومي في لحظة انفعال...»(٣٣).

فالمسألة مسألة قريش، وسلطانها، وأمجادها؛ ولذا كان عمر بن الخطاب يريد أن يعرف مستقبل الأمور من بعده، فأخذ يسأل الناس عمن يريدون من بعده وكان يقول: «ما سألت عربياً إلا وقال: علي بن أبي طالب، وما سألت قرشياً إلا وقال عثمان بن عفان. يعني جماهير المسلمين كانت تقول علي بن أبي طالب(ع) وعشيرة واحدة معينة كانت تريد أن تنهب الحكم من الأمة كانت تقول عثمان...»(٣٤).

وعمر بن الخطاب نفسه كان مشبعاً بالشعور القبلي وهو الذي اعترف «بأن رسول الله(ص) حاول أن يولي علياً أن يرشح علياً لكني أنا منعته احتياطاً للإسلام وحرصاً على مصلحة الإسلام»(٣٥).

والحقيقة هي الاحتياط لمصلحة قريش التي أخلص لها ولاءه يوم كان خليفة وذلك «حينما ميز بين الطبقات، حينما أثرى قبيلة بعينها دون غيرها من القبائل أتعرفون أي قبيلة هي التي أثراها، هي قبيلة النبي(ص)»(٣٦).

ويذكر التاريخ عنه أنه «أعفى نصارى العرب في العراق من الجزية... عمر بدل الجزية بالزكاة، فأمر بأخذ الزكاة هذه البذرة الصغيرة جداً والطفيفة جداً لم تنطبق إلا على عشيرة

واحدة لا أكثر من عشائر النصارى في العراق هذه البذرة على مرّ الزمن تأتي الشر المستطير لعل هذه البذرة هي الأساس في كل الشرور التي عاشها المسلمون بعد هذا أو التي مني بها المسلمون نتيجة للكيانات القومية التي زعزعت بعد هذا الإسلام وحطمت الرسالة الإسلامية، الكيانات القومية العربية، والفارسية، والتركية، والهندية إلى غير ذلك من الكيانات القومية الكافرة التي أنشئت في العالم الإسلامي... أريد أن أقول بأن مهمة إنشاء مجتمع عالمي تحتاج إلى قيادة تختلف عن طبيعة (الصلاة والذوق) التي كانت موجودة في هؤلاء الخلفاء»(٣٧).

وفي مثل هذه الحالة كان من الطبيعي أن يتخلى غير العربي عن الإسلام ويتراجع عنه مادامت هذه الفكرة الحاكمة هي الفكرة العربية المتعصبة وليست الفكرة الإسلامية العالمية التي خوطبوا بها، وأسلموا على أساسها «إلا أن الذي جعل الأمة لا تتنازل عن الإسلام هو أن الإسلام له مثل آخر قدم له مثل واضح المعالم، أصيل المثل والقيم، أصيل الأهداف والغايات قدمت هذه الأطروحة من قبل الواعين من المسلمين بزعامة الأئمة(ع) من أهل البيت». (٣٨) بوصفهم الخط الذي يمثل الإسلام وقيمة العالمية تمثيلاً كاملاً.

الأبعاد العالمية في المجال السياسي

وحفلت مدرسة السيد الشهيد الفكرية بمعالجات عالمية عديدة على الصعيد السياسي نجدها موزعة في تراثه الفكري.

في لمحته الفقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية نجده يحدد أن الدولة الإسلامية تهدف في علاقاتها الخارجية إلى حمل نور الإسلام، ومشعل هذه الرسالة العظيمة إلى العالم كله، والوقوف إلى جانب العدل والحق في القضايا الدولية وتقديم المثل الأعلى للإسلام من خلال ذلك، ومساعدة كل المستضعفين والمعذبين في الأرض ومقاومة الاستعمار والطغيان وبخاصة في العالم الإسلامي الذي تعد إيران جزءاً لا يتجزء منه(٣٩).

ويقارن سماحته بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي، فيقرر: أن «الأمة هي مصدر السيادة في النظام الديمقراطي وهي محط الخلافة ومحط المسؤولية أمام الله تعالى في النظام الإسلامي»(٤٠).

وواضح أن هذا الفرق يحكي فرقاً جوهرياً وهو أن الأمة حينما تكون محط الخلافة فهي حلقة الوصل بين المستخلفين وسائر البشرية، وهذا يعني أنها حلقة عالمية في

محتواها الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، فالخلافة مفهوم عالمي بطبعه وجوهره... بينما يُعَبَّر عن الأمة في الفكر الوضعي الحديث بأنها مصدر السيادة.

وواضح أن المقصود بالأمة هي الجماعة ذات النطاق القومي والإقليمي الخاص، فهي سيدة نفسها، ولا سيادة لغيرها عليها. وبذا تكون فكرة السيادة فكرة قومية بجوهرها وطبعها.

ويؤكد السيد الشهيد فكرة الخلافة مع شرح وتعميق أكبر في بحثه الرائع عن خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء؛ حيث يقسّم التاريخ البشري إلى مرحلتين: مرحلة الإشراف السماوي من خلال المعصوم(ع) النبي أو الإمام(ع) وفي هذه المرحلة يكون المعصوم ممثلاً للخطين معاً، فهو يمثل خط الشهادة بما هو نبي أو إمام، ويمثل خط الخلافة بما هو إنسان، فهو شهيد وخليفة في آن واحد، ومرحلة المرجعية الرشيدة التي يغيب عنها عنصر العصمة، فيكون بوسع الأمة أن تمارس وتمثل خط الخلافة على أن يمارس المرجع الرشيد دور الشهادة عليها وكأن الإسلام يحاول من خلال هذا التوزيع توفير ما يمكن توفيره من جو العصمة المفقود في هذه المرحلة»[٤١].

وعن عالمية الدولة الإسلامية كتب السيد الشهيد الصدر يقول:

«إن استحقاق الدولة الإسلامية للأرض نوعان: النوع الأول الاستحقاق السياسي، هو ما تستحقه الدولة الإسلامية من الأرض باعتبارها الإدارة السياسية العليا للإسلام، أي باعتبارها المسؤولة عن الكيان والموظفة الشرعية عن تطبيقه ونشره وحمايته. ودائرة هذا الاستحقاق ليست محدودة بحدوده؛ لأن الكيان السياسي للدولة الإسلامية قائم على مبدأ فكري عام لا تختلف بحسابه الأراضي والبلاد ولذلك كان الإسلام المتمثل في الدولة الإسلامية صاحب الحق الشرعي في الأرض كلها ﴿**ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون**﴾ فيحق للدولة الإسلامية إخضاع جميع أراضي العالم لها سياسياً، غير أن طريقة استعمال هذا الحق وشكل تنفيذه يختلف باختلاف طبيعة الأشخاص المستوطنين للأرض من حيث كونهم مسلمين، أو ذميين، أو كفاراً غير ذميين...»[٤٢].

وفي هذا النطاق وجه سؤال إلى سماحته حول الفرق بين الفتح كفكرة إسلامية وبين الاستعمار الذي نندد به، ونشجبه كظاهرة غربية، فأجاب جواباً رائعاً خلاصته أن التوسع

ظاهرة مشتركة بين الإسلام والغرب. فالغرب يقول: أنا أتوسع وأفتح وأسيطر بالإقناع أو بالقوة، والإسلام يقول الشيء ذاته. ولكن أمرهما ليس واحداً، والمقياس فيهما هو أن يُقيم كلٌّ منهما في ضوء القاعدة الفكرية التي انطلق منها، فالتوسع المشروع هو التوسع الذي ينسجم مع القاعدة التي ينطلق منها، والغرب يقوم على قاعدة الحرية مقتضى هذه القاعدة أن يحترم الغرب حرية الأمم والشعوب الأخرى، ولا يفرض نفسه عليها كمثل أعلى في مضمار الحضارة. حتى على فرض أن يكون ذلك الادعاء حقيقة واقعة؛ لأن ذلك سيمثل نقضاً للقاعدة التي تستند إليها الحضارة الغربية.

فإما أن يكون الغرب كاذباً في دفاعه عن الحريات وهدفه الحقيقي هو تمصير البلدان تحت لواءها. وإما أن الحرية غير مؤهلة؛ لأن تكون قاعدة فكرية ومثلاً أعلى للحضارة الإنسانية، فإن كان كاذباً كان التوسع عدواناً، وإن كانت الحرية لا تستحق أن تكون مثلاً أعلى وقاعدة فكرية في مضمار الحضارة فالتوسع الغربي لا يجد ما يبرره، خاصةً وأن الحضارة الغربية هي حصيلة الإبداع الغربي والذهنية الغربية. فيكون فرضها على الأمم الأخرى توسعاً قومياً على حساب هذه الأمم. فالمسألة مسألة توسع قومي أكثر مما هي مسألة حرية وديمقراطية. وهذا ما يجعلنا نشجب الاستعمار، ونعتبره عدواناً على الأمم والشعوب.

أما الإسلام، فقاعدته الفكرية هي التوحيد والتوحيد ينطوي في ذاته على فكرة قيمومة السماء على الأرض، والتجسيد الطبيعي لهذه القيمومة هي أن يقوم أتباعه بإقرار سيادة التوحيد على الأرض كتكليف سماوي عليهم، وهكذا فالتوسع الإسلامي ينسجم مع القاعدة التي ينطلق منها ولا ينطوي على اعتداء؛ لأنه تكليف سماوي وليس مبادرة شخصية من المسلم إزاء غير المسلم كما هو التوسع الغربي مبادرة شخصية من الغربي إزاء غير الغربي. ولا ينطوي على توسع قومي؛ لأن التوحيد فكرة سماوية وليست نتاجاً بشرياً حتى إذا فرض على الآخرين كان توسعاً قومياً(٤٣).

الهوامش

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢١٣ .
٢ ـ **المدرسة القرآنية**، دار التعارف، بيروت، ص١٦٩ .
٣ ـ الأنبياء: ٩٠ .
٤ ـ المؤمنون: ٥٢ .
٥ ـ القصص: ٤ .
٦ ـ **المدرسة القرآنية**، ص٢٢٩ .
٧ ـ **رسالتنا**، ص ٥٩ .
٨ ـ **المرسل الرسول الرسالة**. تحقيق عبد الجبار الرفاعي ص١٩٤ .
٩ ـ الحجرات: ١٣ .
١٠ ـ المصدر نفسه، ص ١٨٦ .
١١ ـ المصدر نفسه، ص ١٩٠ .
١٢ ـ **اقتصادنا**، ص ١١٦ .
١٣ ـ المصدر نفسه، ص ١١٦-١١٧ .
١٤ ـ المصدر نفسه، ص١١٧-١١٨ .
١٥ ـ **أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف**، ص ٣٩-٤٠ .
١٦ ـ الحديد: ٢٦ .
١٧ ـ الأنعام: ٨٤ .
١٨ ـ **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٦٦ .
١٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٧ .
٢٠ ـ **فلسفتنا**، ص ٢٠٠ .
٢١ ـ **اقتصادنا**، ص ٧٢ .
٢٢ ـ **المدرسة القرآنية**، ص ١٣٩-١٤١ .
٢٣ ـ **فلسفتنا**، ص ٣٣٩ .
٢٤ ـ **المصدر نفسه**، ص٤٠٠ .
٢٥ ـ **اقتصادنا**، ص٤٣ .
٢٦ ـ **المجتمع والتاريخ، القسم الأول**، مؤسسة البعثة ص ١٨ .
٢٧ ـ **المدخل إلى التاريخ الإسلامي**، ص ٤٩٣ .
٢٨ ـ **اقتصادنا**، ص ٢١-٢٢ .
٢٩ ـ **أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف**، ص ١٣٧-١٣٨ .
٣٠ ـ المصدر نفسه، ص٩٣ .
٣١ ـ المصدر نفسه، ص ٨٩ .
٣٢ ـ المصدر نفسه، ص ٨٢ .
٣٣ ـ المصدر نفسه، ص ٩١ .
٣٤ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩ .

٣٥ـ المصدر نفسه، ص ١٣٩-١٤٠.

٣٦ـ المصدر نفسه، ص ٦٣.

٣٧ـ المصدر نفسه، ص ١٣٨-١٣٩.

٣٨ـ المصدر نفسه، ص ٧٩.

٣٩ـ **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٥.

٤٠ـ المصدر نفسه، ص١٨.

٤١ـ المصدر نفسه، ص ١٦٩-١٧٢.

٤٢ـ محمد الحسيني، **الإمام الشهيد محمد باقر الصدر**: ص ٣٤٠.

٤٣ـ المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، ج١٣، ص ٩٩.

الجهاد والقتال في السياسة الشرعية

د. محمد خير هيكل

عرض وتعليق: محمد مصطفوي

يعتبر كتاب الدكتور محمد خير هيكل من الدراسات الناجحة في مجال تناول الجهاد والقتال من منظور السياسة الشرعية، سواء لجهة المنهجية المتبعة من قبل الكاتب أو لجهة المعلومات التي اشتمل عليها الكتاب بأجزائه الثلاثة المؤلفة من ١٧٥٤ صفحة من دون احتسابه الفهارس العامة و ١٩٩١ صفحة مع الفهارس.

وإن هذا الكتاب الذي نتناوله بالعرض والتعليق هو رسالة قدّمها محمد خير هيكل إلى كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية -بيروت، في العام ١٤١٣هـ.ق.-١٩٩٢م. للحصول على درجة الدكتور بإشراف الدكتور محمد الزحيلي وعضوية كل من الدكتور كامل موسى والدكتور نايف معروف، وقد منح الطالب بعد المناقشة درجة الدكتوراه بتقدير ممتاز مع التنويه، وقد قرظ الأستاذ المشرف الكتاب قائلاً: «إنّ هذا البحث ليس مجرد رسالة للحصول على شهادة الدكتوراة، بل هو موسوعة علمية في هذا الخصوص، ودائرة معارف، ومرجع علمي لا غنى عنه لكل من يكتب في الجهاد والقتال أو يريد الخوض في هذا الموضوع».

وفيما يلي نتناول الأبحاث الأساسية للكتاب بالعرض والتعريف، ومن ثم نسوق بعض الملاحظات على الجانب المنهجي والمضموني للكتاب. وقبل الدخول في عرض موضوعات الكتاب ينبغي التعرّف على مباحث ثلاثة ذات أهمية في تقييم الكتاب وهي:

١- دوافع اختيار الموضوع لدى الكاتب.

٢- المنهجية التي سار عليها.

٣- المصادر والمراجع التي اعتمد عليها.

دوافع اختيار الموضوع

دوافع اختيار الموضوع حسب المؤلف عبارة عن[1]:

١- الهجمة الشرسة على مفهوم الجهاد في الإسلام، من قبل أعداء الإسلام من

المستشرقين، أو المستغربين، أو المغرضين، بدعوى أنه مفهوم يتنافى مع الإنسانية...

٢- ما شاع بين كثير من الأوساط الإسلامية اليوم، من أن الجهاد إنما هو حرب دفاعية، شرّعت من أجل ردّ الاعتداء فحسب، ولا صلة له مطلقاً باستخدام القوة من أجل إقامة النظام العالمي، حسب النظام الإسلامي.

٣- ما يشعر به المسلم من تأخر قيمة الجهاد، في قائمة القيم الإسلامية، لدى قراءته لبعض ما ينشر من كتابات إسلامية.

٤- تحديد القتال المشروع وغير المشروع، وما يصدق عليه الجهاد وما لا يصدق عليه الجهاد؛ وذلك نظراً إلى سوء استخدام هذا المفهوم بواسطة العديد من الحركات والمنظمات التي تحمل السلاح وتعمل باسم الجهاد في سبيل الله.

٥- الإجابة عن التساؤلات المعاصرة المتصلة بالقتال، أو توقف القتال في ظل أنظمة غير إسلامية، أو المتصلة بالتحالفات العسكرية، أو المتصلة باستعمال الأسلحة الحديثة من نووية، وكيميائية، وجرثومية و... غيرها من الأسئلة الكثيرة.

مما يعني أن الدوافع لدى المؤلف ترتد إلى دوافع دينية-قيمية من جهة ودوافع ثقافية-اجتماعية من جهة ثانية.

منهجية الكتاب

اعتمد المؤلف المنهج المقارن في دراسته الفقهية للجهاد والقتال في السياسة الشرعية، إلا أنه لم يلتزم بالمنهج في جميع المسائل معللاً ذلك بقوله: «ربما اكتفيت بآراء مذهب فقهي واحد في تلك المسألة...؛ وذلك لأن موضوع الرسالة... ليس في طبيعته بشكل عام، أن يتوفر الباحث على دراسة جميع المسائل المطروحة فيه، على أساس من الفقه المقارن، أو التزام مذهب فقهي معيّن فيها، كما هو الشأن في موضوعات السياسة الشرعية -بصورة عامة...[٢]».

كما أورد الكاتب أنه لم يتعامل مع الأدلة الشرعية على أساس «الانتقاء» ولم يتعامل مع القواعد الأصولية بمنطق «الازدواجية»[٣].

مصادر الكتاب ومراجعه

تضمنت لائحة المصادر والمراجع ٤٢٣ عنواناً موزعة بين حقول عديدة كالصرف والنحو واللغة، والبلاغة، والكلام، والعقيدة، والحديث، والتفسير، والفقه وأصوله، والتاريخ، والسيرة، والمفاهيم، والتراجم، والقصص، والفكر، والثقافة والأدب، والفتاوى، والملل والنحل، وعلوم

القــرآن، وآيات الأحكام، والإســلامــيــات، والإخـوانيـات وغـيـرها. تـشكل المصـادر والمراجع الفـقـهية والأصولية نسبة ١٥٪ تقريباً من عناوين المصادر والمراجع. ثم إن توزيع الكتب الفقهية حسب المذاهب الفقهية خلى عن التناسب المطلوب فـمـثـلاً خلت اللائحة عن المصادر والمراجع الفـقـهـيـة الإمامية والزيدية، كما أنّ نسب الإستفادة من المصادر والمراجع لفقه المذاهب الأربعة لم تكن بدرجة واحدة حيث طغت المصادر والمراجع الفـقـهـيـة لبـعض المذاهب على الأخرى. وقد سبق للكاتب أن اعتذر لذلك بعدم تلبية متطلباته البحثية لو التزم بمبدأ التوازن في رجوعه إلى المصادر والمراجع الفقهية المختلفة.

لمحة تاريخية

لقد استـحسن الكاتب قبل الشـروع بمعـالجة الموضوع المبحوث عنه أن يمهّد لبحثه بعرض موجز لصور وأسـباب الحرب قبل الإسـلام. وبعد بيان ثلاثين سبباً مختلفاً لخوض المعارك، لخّص ذلك في سـببين رئيسيين أوردهما عن لسان الشيخ تقي الدين النبهاني، وهما:

١- الركض وراء المنافع المادية.

٢- حبّ السيادة، سواء أكانت سيادة الأمة أو الشعب(٤).

محاور الكتاب

يشتمل الكتاب في أجزائه الثلاثة المؤلف من ١٩٩١ صـفـحـة على سـبـعـة أبواب، يتـضـمـن كل باب فـصلين إلى خـمـسـة فصول.

المحـور الأول: التـعـريف بالجـهـاد، وأقسام القتال

يتألف الباب الأول وعنوانه: «الجهاد، وأنواع أخرى من القتال في الإسـلام» من ٨٣٣ صفحة. يتعرض الكاتب في هذا الباب إلى تعريف الجـهـاد، وأنواع القـتـال الإثني عشـر (قـتال أهل الردّة، قـتـال أهل البـغي، قتال المحاربين، القتال للدفاع عن الحرمات الخـاصـة، القـتـال للدفـاع عن الحـرمـات العامة، القتال ضد انحراف الحاكم، قتال الفتنة، قتال مغتصب السلطة، قتال أهل الذمة، قتال الغارة، القتال لإقامة الدولة الإسـلامـيـة، القـتـال من أجل وحدة البلاد الإسلامية).

أ- تعريف الجهاد

لقد ميّز المؤلف في تعريف الجهاد بين المعنى اللغـوي، والشـرعي، والعـرفي، والاصطلاحي (العرفي الخاص). واستنتج أن الشرع قد نقل لفظ «الجهاد» في الكتاب والسنة من معناه اللغوي العام، وهو «**بذل**

المجهود في حصول المقصود»[٥] إلى معنى خاص وهو «بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرة، أو معاونة بمال أو رأي، أو تكثير سواد، أو غير ذلك»[٦]. ولكن في المرحلة المدنية دون المكية، حيث احتفظ اللفظ بمعناه العام في الآيات المكّية وذلك باعتبار أنه لم يكن قد شُرِّع الجهاد بعد.

وأما الجهاد في الوضع العرفي العام، فاكتسب نفس معنى الجهاد الشرعي في صدر الإسلام، كما أن علماء الفقه، والحديث، والتفسير، والسيرة (في الاصطلاح أو الوضع العرفي الخاص) لم يصطلحوا على معنى خاص، وانما تبنّوا المعنى الشرعي والمعنى العرفي العام، وهو القتال في سبيل الله[٧].

ب- مصاديق الجهاد من أنواع القتال

وقد أورد الكاتب اثني عشر نوعاً من القتال وشرح أحكامه ومسائله ويمكن أن نلخص النتائج التي توصل إليها بخصوص تلك الأنواع من القتال كالتالي:

١- قتال المرتدين: يعتبر جهاداً بمعناه الشرعي؛ لأنه ينطبق عليه **«قتال الكفار لإعلاء كلمة الله»**[٨].

٢- قتال أهل البغي: لم يعتبره جهاداً بمعناه الشرعي؛ لأن الجهاد هو قتال الكفار؛ والبغاة هم مسلمون خرجوا عن الطاعة[٩].

٣- قتال المحاربين: أورد فيه التفصيل بحسب الانتماء الديني والسياسي للمحارب، فإن كان المحارب كافراً يصدق على القتال معه الجهاد بمعناه الشرعي، وأما إن كان المحارب ذمياً، أو مستأمناً، أو مسلماً، فلا يصدق على قتاله أنه جهاد بمعناه الشرعي[١٠].

٤- القتال دفاعاً عن الحرمات الخاصّة: ويأتي التفصيل الوارد في البند ٣ بالنسبة إلى القتال للدفاع عن الحرمات الخاصة(النفس، والمال، والعرض)[١١].

٥- القتال دفاعاً عن الحرمات العامة: واعتبر أن القتال في سبيل إزالة المنكر للدفاع عن الحرمات العامة هو جهاد بالمعنى اللغوي دون المعنى الشرعي[١٢].

٦- قتال الحاكم: إن الحاكم الذي كفر فعلاً، فالقتال من أجل إزاحته وقتله هو جهاد في سبيل الله، أما إذا لم يرتد الحاكم عن الإسلام، وإنما ارتكب انحرافات حكم عليه معها بخلعه، فتشبث بسلطته، فإنّ قتاله يكون قتال بغاة، كما قاتل علي بن أبي طالب(ع) معاوية بن أبي سفيان بعد عزله عن ولاية الشام[١٣].

٧- قتال الفتنة: إن قتال الفتنة ليس من

الجهاد في سبيل الله، بل هو والجهاد على طرفي نقيض[١٤].

٨- قتال مغتصب السلطة: ليس من الجهاد في سبيل الله، وقد يسميه البعض جهاداً[١٥].

٩- قتال أهل الذمة: إن قتال أهل الذمة ممن نقضوا العهد يعتبر جهاداً؛ لأن نقضهم للعهد حوّلهم إلى محاربين[١٦].

١٠- القتال من أجل الظفر بمال العدو: القتال من أجل الظفر بمال العدو هو من الجهاد في سبيل الله بشرطين:

١- أن يقترن القتال بقصد إعلاء كلمة الله.

٢- أن يتجرد عن قصد الرياء.

١١- القتال من أجل الدولة الإسلامية: إنّ القتال لإقامة الدولة الإسلامية أو الحفاظ عليها يتم فيه التفصيل السابق حول الدفاع عن الحريات العامة، بمعنى أنه إذا كانت الجهات المعلنة للحرب على الدولة الإسلامية هي بلاد الكفر والمستعمرين فإنّ القتال ضد هؤلاء هو من الجهاد في سبيل الله بمعناه الاصطلاحي، وأما إذا كانت الجهات من داخل الدول الإسلامية، فالقتال معهم يصدق عليه قتال أهل البغي[١٧].

١٢- القتال لوحدة البلاد الإسلامية: إن المسلم الذي يقاتل من أجل القيام بواجب الوحدة بين البلاد الإسلامية إنما يقاتل من أجل الإسلام؛ لأن وجوب إقامة الوحدة هذه هو حكم من أحكام الإسلام. وبالتالي، فالقتال من أجل إقامته هو قتال من أجل كلمة الله عز وجل.

فإن كان من يقاتلهم المسلم من أجل ذلك، هم الكفار الذين لا عهد لهم ولا ذمة، فيصدق عليه الجهاد. وإن كان من يقاتلهم المسلم من أجل ذلك، هم من المسلمين المتمسكين بالعصبية الجاهلية، من إقليمية، أو عنصرية... فلا يكون قتالهم جهاداً بمعناه الاصطلاحي.

وأما صدق الجهاد الاصطلاحي بالنسبة إلى أهل الذمة إن وقفوا أمام وحدة المسلمين فيختلف حسب الموقف من أنهم قد نقضوا العهد والذمة أم لم ينقضوها ففي الحالة الأولى الجهاد معهم جهاد اصطلاحي، وإلا فالجهاد غير اصطلاحي[١٨].

المحور الثاني: مشروعية الجهاد

لقد أولى الكاتب اهتماماً كبيراً بالجانب التاريخي لموضوع الجهاد فخصّص الباب الثاني (المؤلَّف من ٢١٠) صفحات لبيان مراحل الجهاد، فميّز بين العهد المكي والمدني حيث اعتبر أن العهد المكي هو عهد

ما قبل تشريع الجهاد، وتشريع الجهاد تحقق في طريق الهجرة إلى المدينة حينما نزلت آية الإذن بالقتال وهي قوله تعالى: **﴿أذن للذين يقاتلون بأنّهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير﴾**[١٩]. والمراد بالقتال الذي انفتح باب الإذن فيه هو مناجزة المعتدين من المشركين بالقتال صفاً لصف.

كما كان ممنوعاً أيضاً القيام بالاغتيالات على حين غرّة لأولئك المشركين، وبعد نزول الإذن أصبح ذلك الممنوع مأذوناً فيه. ومن هنا، بات يجوز للمسلمين منازلة الكفار في ميدان القتال وجهاً لوجه، كما يجوز لهم القيام بعمليات الاغتيال على سبيل الانتقام من الكفار الذين تقتضي المصلحة بالمغامرة في التسلل إليهم، وطلب العزة منهم، ومن أجل تصفيتهم، إخلاء للساحة من أشخاصهم، لما في وجودهم من خطر كبير على الدعوة، وعلى المؤمنين بها[٢٠].

وفي المبحث الثالث من الباب نفسه يتعرض المؤلف إلى بيان دعوة الرسول(ص) لرؤساء الدول إلى الإسلام، وعلاقتها بالجهاد في سبيل الله. ويرى أن سبب إيفاد النبي(ص) للرسل إلى الملوك والرؤساء هو التكليف الإلهي الموجه إليه من خلال قوله تعالى: **﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته..﴾**[٢١]. وغيرها من الآيات، كما أنَّ إرسال الرسل هو تكريس لمبدأ عالمية الرسالة الإسلامية. كما يرى أن علاقة هذه الكتب بالجهاد تتمثّل في تنفيذ الحكم الشرعي في وجوب تبليغ الدعوة الإسلامية إلى الناس جميعاً شعوباً، وقيادات، على نحو يثير الفكر، ويلفت النظر، قبل النهوض إلى الجهاد ضد من يقف عقبة في طريق تلك الدعوة[٢٢].

المحور الثالث: أسباب إعلان الجهاد

يتعرض الكاتب في الباب الثالث إلى أسباب إعلان الجهاد في الإسلام، ويذكر في هذا المجال آراء عدد من الكتاب المعاصرين، ومن ثم يبدي بعض الاستنتاجات والملاحظات نورد بعضها فيما يأتي:

١- هناك اتفاق على كون الاعتداء على المسلمين سبباً من أسباب القتال.

٢- ذكر الكثير من الكتّاب أن الاعتداء على أهل الذمة كالاعتداء على المسلمين.

٣- حصر الكثير من الكتّاب مفهوم القتال من أجل حمل الدعوة الإسلامية، أو من أجل حماية نشر الإسلام، حصروا ذلك المفهوم في حالة حصول الاعتداء على حملة الدعوة أو المستجيبين لها، أو في حالة منع دعوة غير المسلمين إلى الإسلام.

٤- صرّح بعض الكتاب بأن وسائل

الإعلام الحديثة، المقروءة منها، والمسموعة والمرئية، من شأنها أن تلغي مشروعية القتال من أجل نشر الدعوة الإسلامية[٢٣].

ويعتبر الكاتب أن أسباب إعلان الجهاد في الإسلام ترتدّ إلى سببين أساسيين هما:

أ- رد العدوان

ب- الوقوف في وجه الدعوة الإسلامية

وينقل الكاتب عن الدكتور وهبة الزحيلي تعريفه للعدوان ما نصّه: «...**العدوان: حالة اعتداء مباشر، أو غير مباشر، على المسلمين، أو أموالهم، ، أو بلادهم، بحيث يؤثر في استقلالهم، أو اضطهادهم، وفتنتهم عن دينهم، أو تهديد أمنهم، وسلامتهم، ومصادرة دعوتهم، أو حدوث ما يدل على سوء نيتهم بالنسبة للمسلمين...**»[٢٤].

ويقسّم الكاتب الدفاع ضد العدوان إلى أقسام ثلاثة:

أ- الجزاء على العدوان الذي وقع

ب- الدفاع ضد العدوان الواقع

ج- الدفاع ضد العدوان المتوقّع

كما يرى صور العدوان على المسلمين من حيث الجهة التي وقع عليها العدوان تارة بأن العدوان على بلاد المسلمين باحتلالها، وثانية على أشخاص المسلمين، وثالثة على أعراضهم، ورابعة على أموالهم. ومن ثم يتناول الحكم الشرعي لتلك الموارد[٢٥].

وأما السبب الثاني للجهاد وهو «الوقوف في وجه الدعوة الإسلامية»، فيحدد الكاتب أولاً مراده من العبارة هذه من خلال بيان اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأول الذي يرى أنّ الوقوف في وجه الدعوة الإسلامية يتحقق في منع حملة الدعوة من تبليغ الإسلام. ومن هنا، تنشأ مشروعية الجهاد لإزالة هذا الخطر المفروض على تبليغ الدعوة.

والاتجاه الآخر يعتبر أن الوقوف في وجه الدعوة الإسلامية إنما يتحقق في رفض الخضوع للنظام الذي تحمله الدعوة الإسلامية وتريد فرضه على الناس في حياتهم ومجتمعهم إن آثروا الاحتفاظ بما هم عليه من عقائد وديانات، إذ ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[٢٦].

فإذا حدث ذلك الرفض وجدت مشروعية الجهاد، حتى ولو لم يكن أيّ حظر على حملة الدعوة من تبليغ ما كلفوا تبليغه إلى الناس[٢٧].

ثم يتحدث الكاتب في مبحث آخر عن حكم دعوة الكفار إلى الإسلام، أو إلى الخضوع لحكم الإسلام قبل القتال، فينقل عن صاحب «نيل الأوطار» المذاهب الثلاثة[٢٨]:

١- وجوب تقديم الدعوة للكفار مطلقاً،

سواء بَلَغتهم الدعوة أم لا

٢- عدم وجوب دعوة الكفار إلى الإسلام، قبل القتال، مطلقاً (سواء بَلَغتهم الدعوة أو لم تَبْلغهم)

٣- تجب دعوة من لم تبلغهم الدعوة إلى الإسلام، ويستحب تكرارها لمن بلغتهم ويرى الكاتب أن هذا الأخير هو رأي الجمهور في المسألة[٢٩].

المحور الرابع: أحكام الجهاد وإدارته

يتناول الكاتب في المجلد الثاني من الكتاب أحكام الجهاد في فصلين منفصلين: ففي الأول يتعرض إلى تفصيل أحكام الجهاد من خلال الكتب الفقهية، وفي الفصل الثاني يتناول إدارة الجهاد أو ما يعبّر هو عنه بـ «أداة الجهاد»؛ أي الجيش الإسلامي، تنظيماً وتدريباً ومقوماته البشرية والمادية. ويتألف الباب الرابع من ستمائة صفحة.

يمهّد الكاتب للفصل الأول ببيان مكانة الجهاد وفضله في الإسلام، فيتناول عرض بعض النصوص القرآنية، والنبوية، والفقهية التي تبيّن فضل الجهاد وأهميته، ومن ثم يسعى للتوفيق بين النصوص الشرعية التي ظاهرها التعارض[٣٠].

ويقرّر الكاتب في المبحث الأول من الفصل الأول أن الجهاد «فرض كفاية» ومن ثم يحدد المفهوم الفقهي لفرض الكفاية[٣١]، كما يتناول كيفية تحقيق فرض الكفاية ببيان أقل ما يتأدى به فرض الكفاية بالنسبة للجهاد[٣٢]. وفي الإجابة عن السؤال عن اشتراط وجود خليفة للمسلمين للقيام بالفرض الكفائي من أجل الدعوة، يجيب بأن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة لم تشر إلى مثل هذا الشرط، ويورد في الهامش[٣٣] نقلاً عن: السيل الجرار[٣٤]، وآثار الحرب[٣٥]، أنّ المذهب الشيعي يشترط وجود الإمام للقيام بالجهاد. وينقل عن الشيخ تقي الدين النبهاني بأن «**الجهاد فرض مطلق، ليس مقيداً بشيء، ولا مشروطاً بشيء. فالآية مطلقة ﴿كتب عليكم القتال﴾ فوجود الخليفة لا دخل له في فرض الجهاد..**»[٣٦].

وينقل مثله عن صاحب «**الروض الندي**»[٣٧]. ثم يورد عن «ابن قدامه» قوله: «**وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك..**»[٣٨].

ولا يحسم الرأي في خصوص اشتراط أو عدم اشتراط وجود الإمام في الجهاد. إلا أنه يفهم من كلامه[٣٩] أنه مع عدم الإشتراط.

وفي المبحث الثاني يتعرض الكاتب إلى بيان كيفية تحول الجهاد إلى فرض عين. فيحدّد مفهومه الفقهي نقلاً عن محمد

الزحيلي، بأنّه عبارة عن «**ما طلب الشرع فعله من كل فرد من أفراد المكلفين. ويسمّى واجباً عيناً؛ لأن خطاب الشارع يتوجه إلى كل مكلّف أخذ به، فلا بد من أدائه من جميع المكلفين كالصلاة والزكاة والحج و...**»[٤٠].

ثم يستعرض أقوال العلماء في كون الجهاد فرض عين[٤١]. وبعد ذلك يتعرض لبيان رأي الجمهور في هذا الخصوص فيرى أن الجهاد يكون فرض عين في الحالات التالية[٤٢]:

١- إذا احتل العدو بلداً مسلماً.

٢- إذا أصدر الخليفة أو صاحب السلطة الشرعية أمره في حق طائفة من الجيش أو الناس، أو الأفراد أن يخرجوا للقتال. وهذا ما يسمّى بالاستدعاء أو الاستنفار.

٣- إذا حضر المقاتلون المعركة، فلا يجوز الانصراف عنها مالم تضع الحرب أوزارها، أو يتقرّر إيقافها من قبل أصحاب السلطة حسبماً تمليه المصلحة في ذلك.

وفي المبحث الثالث يتناول الكاتب الرأي القائل بأن الأصل في الجهاد الندب، فينقل عن ابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار، وابن شُبرُمة، والثوري، ومن المالكية: سحنون، وابن عبد البر أنّهم جميعاً يعتبرون الجهاد ندباً، وفي هذا الخصوص يورد عن ابن العربي قوله: «**وقال جماعة من الفقهاء: إن الجهاد، بعد فتح مكة، ليس بفرض إلاّ أن يستنفر الإمام أحداً منهم...**»[٤٣]. ثم يسوق بعض الأدلة لهؤلاء القائلين بالندب، فينقل عن الجصاص ما نصه: «حكي عن ابن شُبرمة، والثوري وآخرين أنّ الجهاد تطوّع، وليس بفرض، وقالوا: ﴿**كتب عليكم القتال**﴾[٤٤]، ليس على الوجوب، بل على الندب، كقوله تعالى ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصيّة للوالدين والأقربين**﴾[٤٥]. وهذا الدليل يعني أن كلمة (كُتب) في ﴿**كتب عليكم القتال**﴾ ليس بمعنى فرض، بل بمعنى: ندب، لأن حكم الوصية هو الندب والاستحباب لا الوجوب»[٤٦]. فيناقش الكاتب هذا الرأي ويقرر أن الأصل في «كتب» هو «فرض» كما في قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم الصيام**﴾[٤٧]، أي فرض عليكم الصيام[٤٨].

وبعد استعراض الرأي القائل بأن الجهاد مندوب يتناول الفكرة الحديثة القائلة بأن الجهاد دفاعي، ويقارن الكاتب بين الموقفين القديم والجديد ويقرّر ما نصّه: «**ولدى المقارنة بين الفكرتين يتجلى لنا ما يلي:**

الفكرة الحديثة القائلة بأن الجهاد

مشروع للدفاع -فقط- تتيح للدولة الإسلامية أن تعرض الإسلام والجزية على الدول الأخرى، ولكن تلك الدول إذا رفضت هذين العرضين لا يجوز للدولة الإسلامية أن تعلن الجهاد عليها ما دامت لم تغلق أبوابها في وجه الدعوة الإسلامية، ولم تفتح على المسلمين أبواب الاعتداء.

بينما الفكرة القديمة المنسوبة إلى القلّة من الفقهاء كابن شبرمة والثوري... هذه الفكرة تدعو الدولة الإسلامية إلى عرض الإسلام أو الجزية على الدول الأخرى، فإذا رفضت هذين العرضين فإنّ للدولة الإسلامية الحق بإعلان الجهاد ضدها، بل هي مدعوة لذلك، ولكن على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب، حتى ولو لم يصدر من تلك الدول أيّ اعتداء على المسلمين، أو أي اعتراض على مسيرة الدعوة الإسلامية وإذا أمر صاحب السلطة الجيش وأفراد المسلمين من خارج الجيش بالالتحاق بركب الجهاد المندوب، فإنه يجب على الجيش والمسلمين طاعته في ذلك»[٤٩].

ثم يتناول الكاتب الجهاد من منظور الأحكام التكليفية الباقية (أي الإباحة والكراهة والحرمة) بعد ما نقل القول بالوجوب عن الجمهور، والقول بالندب عن بعض الفقهاء، فيقرّر أن الجهاد قد يكون مباحاً وقد يتحوّل إلى أمر مكروه، وقد يصبح محرّماً، ويورد أمثلة على ذلك فمثلاً يعرض بعض الحالات[٥٠] التي قال الفقهاء بأن قتال الأعداء فيها يأخذ حكم التحريم في الشريعة الإسلامية، ولو من وجهة نظر بعض الاجتهادات الفقهية:

١- تحريم الجهاد إذا منع منه الوالدان أو أحدهما، ولم يكن فرض عين.

٢- تحريم الجهاد على المدين إذا لم يترك وفاء، أو نحوه، ولم يأذن له الدائن، ما لم يكن فرض عين.

٣- تحريم القتال على المسلمين حين يؤدي إلى ضرر بالغ يلحق بهم. هذه الحالة تقررها القواعد الشرعية العامة، من مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار. وترك الواجب إذا تعيّن طريقاً لدفع الضرر. ودرء المضار مقدم على جلب المنافع.

وفي الفصل الثاني من الباب الرابع يتناول الباحث ما يعبّر عنه بـ«أداة الجهاد» أي الجيش الإسلامي، لجهة التنظيم والتدريب والمقومات البشرية والمادية. وبعد بيان التنظيمات المختلفة[٥١] والتدريبات المختلفة التي يتطلبها الجيش[٥٢]. يعرض للمقومات البشرية من

خلال ذكر شروط وجوب الجهاد على المكلفين[٥٣]، وتحت عنوان حكم اشتراك النساء في الجيش[٥٤]، يتناول حكم حمل المرأة للسلاح، ومباشرة القتال، فيقدم لذلك ببيان دور المرأة الجهادي في غزوات الرسول(ص) وبعد استعراض الروايات والمواقف يستنتج ما يلي[٥٥]:

١- حجم العنصر النسائي في الجيش كان ضئيلاً جداً.

٢- خروج النساء إلى القتال لم يكن على أساس أنّه قيام بفرض قد كلّفن به كما كلّف به الرجال وإنّما كان على سبيل التطوّع.

٣- الدور الأكبر للنساء كانت خدمة المقاتلين.

٤- حمل المرأة للسلاح، وممارستها للقتال كان يحدث بالفعل حين يصبح القتال فرض عين عليها، كما في اليرموك... أو للدفاع عن النبي(ص)؛ لأنه(ص): ﴿**أولى بالمؤمنين من أنفسهم**﴾[٥٦].

٥- ومن الحقائق التي تدل عليها الروايات أنه لا علاقة بين حكم الحجاب الشرعي بحق المرأة وبين خروجها مع الجيش للخدمة، أو للقتال.

ومن ثم يتعرض لموقف فقهاء المذاهب الأربعة من وجوب الجهاد على المرأة، فيقرّر من خلال نقل نصوصٍ فقهيةٍ عدمَ وجوب الجهاد الكفائي على المرأة، وأما الجهاد العيني فيجب في حالات النفير العام، والدفاع عند المالكية، والحنفية، والشافعية. وأما فقه الحنابلة، فيخلو عن نصوص واضحة حول الموضوع حسب الباحث الذي استنبط عدم وجوب الجهاد عيناً عليهن حسب الحنابلة[٥٧].

كما يتناول حكم اشتراك الأولاد[٥٨] وغير المسلمين من الرعية[٥٩] في الجيش، ودورهم فيه. فيقرّر بالنسبة إلى الأول عدم وجوب اشتراك الأولاد فيما عدا النفير العام، وينقل عن «السرخسي» قوله: «الغلمان الذين لم يبلغوا إذا أطاقوا القتال فلا بأس بأن يخرجوا ويقاتلوا في النفير العام، وإن كره ذلك الآباء والأمهات»[٦٠]. كما ينقل عن «ابن عابدين» ما نصّه: «وفي غير هذه الحالة (حالة النفير العام) لا ينبغي لهم أن يخرجوا، إلاّ أن تطيب أنفسهم بذلك»[٦١].

وبالنسبة إلى حكم اشتراك غير المسلمين من الرعية يسوق روايات عدة في عدم الاستعانة بغير المسلمين في الحرب، ومن ثم يعرض لآراء فقهاء المذاهب ويستخلص من ذلك أن الأحناف والشافعية يجيزون قتال غير المسلمين مع

المسلمين ضد العدو. وكذا -في رواية عن أحمد بن حنبل- عند الحاجة. وأما المالكية، فيمنعون الاستعانة بغير المسلمين في القتال ولكن يجيزون التحاقهم بالجيش الإسلامي الذاهب إلى القتال، مع تحديد نشاطهم العسكري ضد العدو، في الأمور غير القتالية(٦٢).

وفي الحديث عن الموارد المالية لنفقات الجيش المختلفة يعدّد وفقاً للنصوص الشرعية ما يلي(٦٣):

١- الفيء، والغنائم.

٢- الزكاة الواجبة (سهم في سبيل الله).

٣- وجوب الجهاد بالمال.

٤- صدقات التطوّع في سبيل الله.

٥- الحمى لجزء من الملكية العامة، لمصلحة الجيش.

المحور الخامس: الأحكام الشرعية في السياسة الحربية

يتناول الباحث في الباب الخامس ومن خلال فصول ثلاثة الأحكام المرتبطة بالسياسة الحربية، فيؤكد في الفصل الأول على جملة من الأمور منها: حق القائد في الطاعة، وحقّه في إخراج من يرى في وجوده ضرراً في الجيش، وحقوق المقاتلين وغيرها. ويتناول بعد ذلك حكم الجواسيس المسلمين وغير المسلمين من الرعية ضد الدولة الإسلامية فينقل آراء المذاهب الفقهية الأربعة ويستخلص منها(٦٤) **أن الجمهور يرى عدم قتل الجاسوس المسلم، والدليل على ذلك أن التجسّس ليس من الأمور الثلاثة التي تبيح قتل المسلم، وهي: الرِّدّة عن الإسلام، وقتل النفس المعصومة، والزنا بعد الإحصان**. ثم إنّ الرسول(ص) امتنع عن قتل (حاطب بن أبي بلتعة) وقد وقع في زلّة التجسّس.

والرأي المقابل لرأي الجمهور هو أنّ الجاسوس المسلم يقتل إمّا وجوباً، أو جوازاً على التفصيل في المسألة. ويتبنّى الباحث رأي الجمهور في عدم قتل الجاسوس المسلم(٦٥) ولكن يرى تعزيره حسب ما يرى صاحب الصلاحية (ولي الأمر). ويعزو السبب في تحريم قتله إلى كونه مسلماً. ويورد حديث (فرات بن حيّان) دليلاً على ذلك، حيث كان «فرات» ذمّياً يعيش بين المسلمين في المدينة، وكان جاسوساً لأبي سفيان في مكة، ولما اكتشف أمره أصدر النبي(ص) أمراً بقتله، فلما أعلن «فرات» أنه مسلم، كفّ النبي(ص) عن قتله.

وأما إن كان الجاسوس من أهل الذمّة، فإنّ الآراء الفقهية بشأنه كالتالي(٦٦):

يتعيّن قتل الجاسوس الذمّي عند القاضي أبي يوسف من الأحناف، وعند جمهور المالكية، ويجوز قتله في الراجح من المذهب الشافعي في حالة اشتراط الكف عن التجسّس حين عقد الذمّة. وكذلك يجوز قتله في إحدى الروايتين في مذهب الحنابلة، سواء شرط عليه الكفّ عن التجسّس أم لا. ويتبنّى الباحث رأي المذهب الشافعي مع بعض التفصيلات[٦٧].

ومن المسائل الأخرى التي يعالجها الباحث في الفصل الأول هو حكم الفرار من الجيش في حالة الحرب (أو الفرار من الزحف) فينقل في هذا الخصوص آراء المذاهب الأربعة كالتالي[٦٨]:

١- **الأحناف**: يرى صاحب (بدائع الصنائع)[٦٩] أنّ العبرة في المسألة هي بقدرة المسلمين من القلّة، وعدد الكفار من الكثرة. وأما إذا لم تكن بهم قدرة على المقاومة جاز لهم الانحياز إلى فئة من المسلمين ليستعينوا بهم في القتال.

٢- **المالكية**: يرى صاحب (القوانين الشرعية)[٧٠] عدم جواز الانصراف من صفّ القتال إن كان فيه انكسار المسلمين؛ وإن لم يكن، فيجوز لمتحرف لقتال، أو متحيّز إلى فئة.

٣- **الشافعية**: ينقل الباحث عن صاحب (المهذّب)[٧١] رأيه بالتفصيل على أساس عدد المقاتلين، فإن كان عددهم أقل من نصف عدد الكفار، فيجب الثبات إذا لم يخش المسلمون الهلاك، ولكن يجوز حينئذ الانصراف من المعركة بقصد التحرّف والتحيّز. وأما إذا غلب على ظن المسلمين الهلاك إذا قاتلوا، فهنا وجهان: جواز الفرار، وعدم جوازه وهو الصحيح. وأما إذا زاد عدد الكفار عن ضعف عدد المسلمين فهنا يجوز لهم الإنصراف والفرار عن القتال.

٤- **الحنابلة**: وقد عالج الحنابلة – حسب الباحث– مسألة الفرار من الزحف بنحو ما جاء عند الشافعية، باختلاف يسير، فلا داعي لتكراره هنا.

وللباحث مداخلة في الموضوع نورد أهم ما جاء فيها:

١- يميّز الباحث في تحديد الموضوع بين الجهاد الهجومي، والدفاعي، فيعتبر أنّ الجهاد إن كان هجوميّاً، فإنه يجب شرعاً حين يكون ميزان القوى بين المسلمين وعدوّهم في وضع لا تزيد فيه قوّة العدو عن ضعف قوّة المسلمين. وأما إذا نقصت القوّة عن هذا المستوى يتحوّل الجهاد من الواجب إلى الجائز شريطة أن لا يترتب على ذلك ضرر يلحق بالمسلمين[٧٢].

٢- يرى الباحث أن المعتبر في وضع وقياس ميزان القوى بين المسلمين،

وعدوّهم ليس عدد أفراد المقاتلين من كل جانب فقط. بل هو حاصل القوّة التي يملكها كل فريق بغضّ النظر عن مفرداتها، وذلك حسب تقدير الخبراء العسكريين المختصين في هذا المجال[٧٣].

٣- يرى الباحث أنّ الجهاد إن كان دفاعياً، وإذا كان لا بد من الحرب في النهاية لنفاذ كافة السبل لسدّ العدوان وخطط الأعداء وكان هدف الأعداء القضاء على الإسلام والمسلمين، ففي حالة كهذه لا ينظر إلى ميزان القوى بين المسلمين المدافعين، والأعداء المغيرين، لا من حيث العدد، ولا من حيث السلاح، وعلى المسلمين خوض الحرب مهما بلغوا من الضعف، ومهما بلغ عدوّهم من القوة، ولو سقط الملايين من المسلمين شهداء، ولا يجوز الهرب والانسحاب من المعركة.

وأما إذا كان هجوم الكفار على المسلمين لا يرمي إلى محوهم، ولا محو الإسلام من الوجود، وإنّما يرمي إلى سلبهم بعض مقدراتهم من بلاد، أو مناطق، أو ثروات وما شاكل فيجب الجهاد أيضاً إلاّ أنّه إذا أكّدت الحسابات على مضار الصمود والتصدي، على الإسلام والمسلمين، وتبيّن أنه أكبر من مضار الانسحاب من وجه العدو، ففي هذه الحال، يجوز للقادة أن يقرروا الانسحاب ولكن لا بقصد التخلي عنها نهائياً[٧٤].

وبعد بيان أحكام الشهيد تعريفاً، فضيلة، أنواعاً، وما هو المطلوب تجاه الشهيد وأسرته[٧٥]. يدخل الباحث إلى الفصل الثاني من الباب الخامس بعنوان **«معاملة الأعداء في الحرب»**[٧٦].

ويتناول الموضوع في أبحاث أربعة: ففي المبحث الأول يعرض أحكام غير المقاتلين من الأعداء. وفي المبحث الثاني، يتناول حكم الجواسيس من أهل الحرب، وفي المبحث الثالث يستعرض أحكام استخدام الكذب والتضليل في الحرب مع الأعداء وأخيراً وفي المبحث الرابع يبيّن حكم جثث الأعداء. وبالنسبة إلى المبحث الأول، فبعد بيان الروايات والاجتهادات المختلفة يقرّر الباحث بخصوص الحالات التي يجوز فيها قتال من يحرم -في الأصل- قتلهم، من الأعداء، أثناء الحرب ما يلي[٧٧]:

بصرف النظر عن تحديد من هم الذين يحرم قتلهم من الأعداء، أثناء الحرب، على حسب الاجتهادات المتعددة في هذه المسألة، فإن هؤلاء الذين يحرم قتلهم، ترفع عنهم تلك الحصانة الشرعية، ويجوز توجيه السلاح نحوهم في الحالات التالية:

١- إذا حمل من يحرم قتلهم من الأعداء، السلاح على المسلمين، أو قاموا

بأعمال تعتبر من الأعمال القتالية، أو ما يساعد على قتال المسلمين، وهذا واضح من تعليل النبي(ص) استنكاره لقتل المرأة من الأعداء، بأنها لا تقاتل.

٢- حين شن الغارات على الأعداء، في الليل أو في النهار، واستخدام ما تقتضيه الحرب ضدّهم من إشعال الحرائق في بلادهم، واستعمال الأسلحة الثقلية، والقذائف المتفجرة، وما يسمى بأسلحة الدمار الشامل.

فإن هذا النوع من القتال تدلّ على مشروعيته النصوص الشرعية، وإن ترتب على ذلك القتل الجماعي الذي يذهب ضحيته، تبعاً لا قصداً، قليل أو كثير من الأرواح التي يحرم في الأصل، قصدها بالإزهاق من صفوف الأعداء.

٣- حالة التترُّس؛ أي حين يتخذ الأعداء من أطفالهم، ونسائهم، وشيوخهم، ومن شاكلهم، تروساً إنسانية، ودروعاً بشرية، يحتمون بها.

ومن ثم يطرح الباحث سؤالاً مفاده(٧٨): هل لصاحب السلطة الحقّ في النهي عن قتل أشخاص أو فئات معيّنة من بلاد العدو، أثناء الحرب؟

فيجيب بـ «نعم»، ويربط ذلك بالمصلحة التي يقدرها الحاكم، أو بناء على اتفاقية دولية أو ثنائية، ارتبطت بها الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول.

وبخصوص المبحث الثاني وحكم الجواسيس من أهل الحرب يتناول الباحث أولاً الدليل(٧٩) الذي أورده الفقهاء بصدد الحكم على الجاسوس من أهل الحرب نقلاً عن صحيح البخاري، حيث ورد عن «سلمة بن الأكوع» أنه قال: «أتى النبي(ص) عين من المشركين، وهو في سفر، فجلس عند أصحابه يتحدّث، ثم انفتل(انصرف)، فقال النبي(ص): اطلبوه واقتلوه،فَقَتَله، فنفله سلبه».

ويعلّق على ما ورد في صحيح مسلم بأمر الرسول(ص) بقتل جاسوس(هوازن): أنّ قتله إنّما هو بحكم ما فيه من مصلحة للمسلمين، استناداً إلى ما ذكره(ابن حجر): «**وكان في قتله مصلحة للمسلمين**»(٨٠). ويستنتج أن هذا يعني أن قتله ليس حتمياً(٨١). ويضيف لعل ما يوجّه هذا الرأي، أنّ أمر الرسول(ص) بقتل (جاسوس هوازن) قد يكون لأنّه تمكن من الحصول على معلومات تفيد المشركين، عن الوضع العسكري للمسلمين، وقام بالهرب، ليوصل تلك المعلومات إليهم، ففي هذه الحال، ينبغي عدم تمكين الجاسوس من إيصال تلك المعلومات التي حصل عليها إلى العدو.

أما إذا كان الجاسوس قد دخل إلى

الدولة الإسلامية بحكم الأمان الفردي الممنوح له لشخصه، أو بحكم المعاهدة المعقودة مع دولته (الدخول عن طريق مشروع) فآراء المذاهب الفقهية الأربعة بشأنه كالتالي[٨٢]:

١- **الأحناف**: يحكم القاضي «أبو يوسف» بقتل الجاسوس الأعم من أن يكون حربياً أو مستأمناً في حين يرى «محمد بن الحسن الشيباني» عدم جواز قتل الجاسوس المستأمن ويحكم بتعزيره.

٢- **المالكية**: فهناك نصوص فقهية عندهم تجعل قتل الجاسوس المستأمن أو المعاهد جائزاً (أي غير واجب)، كما أنّ هناك نصوصاً فقهية أخرى، عندهم، ترى قتل الجاسوس أمراً محتماً.

٣- **الشافعية**: فهناك نصوص فقهية من الإمام الشافعي ترى عدم قتل الجاسوس المستأمن كما أن هناك نصوص فقهية عن غيره تحكم بالقتل.

٤- **الحنابلة**: وقد اختلف فقهاء الحنابلة فيما بينهم في أن عهد الذمي والمستأمن ينتقض بالتجسّس أم لا؟ فمن قال بالانتقاض حكم بالقتل ومن قال بعدم الانتقاض لا يجيز القتل.

وقد اختار الباحث القتل؛ لأن الجاسوس لا أمان له، ولا عهد، فلا بد من تنفيذ حكم الإعدام بحقّه إلاّ إذا كان يترتّب على ذلك من المخاطر والأضرار ما هو أبلغ من ضرر تنفيذ الحكم عليه.

وفي المبحث الثالث من الفصل الثاني تناول موضوعاً ذا أهمية في الحرب والقتال وهو استخدام الكذب والتضليل مع الأعداء. فحدّد مفهومه عن الخدعة والتضليل بالرجوع إلى الخبراء العسكريين بأنّ «الخدعة جزء من العلم العسكري، وضرورية في المعارك على المستوى التكتيكي، والإستراتيجي، وهي: فنّ التمويه، وإخفاء الحقيقة، والقيام بأعمال تضليلية، لصرف العدو عن الاتجاهات، والأمكنة، والأعمال الأساسية»[٨٣].

واستشهد بما حصل من استخدام هذا الفن العسكري في غزوات وسرايا حصلت في عهد النبي(ص)، مثل «غزوة بني لحيان» حيث تم استخدام التمويه في الاتجاه، والتمويه في المكان المقصود، و«غزوة مؤتة» التي استخدم فيها التمويه في الأعمال.

ومن ثم استعرض النصوص الشرعية التي تبيح استخدام أساليب التضليل والخداع مع العدو، وأقوال العلماء في هذا الخصوص[٨٤]. حيث ورد عن النبي(ص) قوله: «الحرب خدعة»[٨٥].

وفي المبحث الرابع والأخير من الفصل

الثاني تعرض لحكم جثث الأعداء، فأورد أحاديث حول التمثيل يدل غالبها على عدم جواز ذلك، ومن ثم أردف بذكر آراء الفقهاء كالتالي(٨٦):

١- جواز التمثيل بشرط المعاملة بالمثل في صدر الإسلام، ومن ثم نسخ هذا الجواز، فصار التمثيل حراماً.

٢- جواز التمثيل، وإن كان الأفضل الترك (الكراهة التنزيهية).

٣- جواز التمثيل بمقتضى المصلحة.

٤- مختار الباحث وهو جواز التمثيل من أجل المعاملة بالمثل من دون النسخ.

وفي الفصل الثالث من الباب الخامس يعالج الباحث مجموعة من المسائل المرتبطة بالأعمال الحربية نتوقف عند أهم ما جاء فيه:

١- حكم التترّس بدرع بشري من المسلمين أو غير المسلمين(٨٧):

يرى الباحث أن جمهور الفقهاء يتفقون على وجوب قتال العدو إذا دعت الضرورة إلى ذلك ولو أدّى هذا القتال إلى هلاك الدرع الذي يحتمي به العدو، ولكن يجب على المقاتلين المسلمين في هذه الحال أمران:

أولاً: تحاشي ضرب الدرع البشري مهما أمكن، في غير حالة الضرورة والخطأ.

ثانياً: امتناع القصد القلبي عن ضرب أفراد هذا الدرع، وإن وجد القصد الحسّي اضطراراً.

٢- استخدام أسلحة الدمار الشامل(٨٨):

وقد قسّم الباحث أسلحة الدمار الشامل إلى قسمين:

أولاً: الأسلحة الحديثة التي تلحق التدمير الشامل بالحياة والمباني والمنشآت كالقنابل النووية.

ثانياً: أسلحة الفتك بالإنسان والحيوان والنبات، دون تدمير المباني والمنشآت كالقنابل النيوترونية، والأسلحة الكيماوية، والجرثومية وما إلى ذلك.

ولكن لم يفرّق من حيث الحكم بينهما ويرى أنه يجوز استخدام هذه الأسلحة ضد جهات معادية من أهل الحرب يتوافر فيها من يحرم قصدهم بالقتل، من المسلمين، أو من الكفار كالنساء والأطفال ومن على شاكلتهم. سواء دعت الضرورة إلى القتال، أم لم تدع. كما يرى أنه يجوز استخدام هذه الأسلحة ضد الجهات المعادية من أهل الحرب، وإن لم تدع الضرورة إلى القتال. ولو مع القدرة على الظفر بالعدو بدون استخدام تلك الأسلحة.

ولكن يرى حرمة استخدام هذه الأسلحة في غير حالات الضرورة القصوى، كما لا يرى جواز اللجوء إلى

أسلحة الدمار الشامل، ما لم يحقق مصلحة راجحة للمسلمين.

تأخير الصلاة، الخطف، العمليات الاستشهادية، انتهاك الأعراض

ويتطرق الباحث بعد ما سبق ذكره إلى بيان بعض ممارسات المحاربين ويسعى لتبيين الموقف الاجتهادي الشرعي منها فيتعرض إلى موضوع تأخير الصلاة عن أوقاتها بسبب الحرب، كما يبين حكم الخطف وأخذ الرهائن، والعمليات الاستشهادية وانتهاك الأعراض.

١- تأخير الصلاة عن أوقاتها

وبخصوص الصلاة وتأخيرها يلخّص رأي المذاهب الأربعة قائلاً: إن الجمهور يوجب أداء الصلاة في أوقاتها في حالة الحرب، على حسب الإمكان، بينما يرى الأحناف وجوب تأخيرها إلى ما بعد الانتهاء من القتال، إذا حالت الحرب دون أدائها على الوجه الشرعي[٨٩].

ويرجّح الباحث بخصوص الصلاة ما يلي[٩٠]:

يجوز أداء الصلاة في مواعيدها على نحو صلاة الخوف، أو صلاة شدة الخوف على حسب الحالة التي تعيّن هذه الصلاة، أو تلك بما لا يترتب عليه ضرر يلحق بالمسلمين، أو تفويت لمصلحة الجهاد والقتال.

كما يجوز من ناحية أخرى، تأخير الصلاة عن مواعيدها المقرّرة على أن تقضى فيما بعد إذا استدعت الضرورة الحربية ذلك.

ويجوز للقيادات الإسلامية، في حالة الحرب أن تُصدر أمرها للمقاتلين المسلمين بعدم الانشغال عما هم فيه من نحو مواصلة ضرب للعدو، أو مراقبة دائمة لأجهزة معيّنة تتعلّق بأمر الحرب، وأن لا ينشغلوا عما فيه ولو بأداء الصلاة وذلك عملاً بما ورد عن النبي(ص)[٩١].

٢- خطف رعايا العدو

وأما بالنسبة إلى الخطف لرعايا العدو، أفراداً وجماعات، وبأية طريقة من الطرق فيعتبر الباحث أنّه من الأساليب المشروعة في الإسلام باعتباره عملاً من أعمال الحرب[٩٢].

ولكن يضيف الباحث أنه يشترط لمشروعية هذا العمل، أن لا يكون هؤلاء المختطفون بصفة رهائن، أو أسرى حرب، من رعايا العدو الذين يتمتعون بحقّ الأمان لدى المسلمين، وهم: سفراء الدول ومن يحكمهم، من دخل دار الإسلام بطريقة مشروعة من رعايا الدول المتحاربة

(بتأشيرة دخول)، أفراد أو جماعات من رعايا العدو التي بينها وبين المسلمين معاهدات سلام، رعايا العدو المقيمين إقامة شرعية، الكفار الذين لم يتبلّغوا الدعوة الإسلامية[٩٣].

٣- العمليات الاستشهادية والانتحارية

يقسم الباحث العمليات التي يقوم بها المقاتل نظراً إلى الأسباب والملابسات إلى أربعة أنواع[٩٤]:

النوع الأول: هو العمل الإستشهادي المبرور

يتمثّل هذا النوع من العمليات الاستشهادية بعزم المقاتل على الشهادة، من غير أيّ تفكير، أو تدبير للخروج منها على قيد الحياة، وذلك عن طريق الاشتباك مع العدو في قتال.

النوع الثاني: هو العمل المرتبط بالضرورة أو عدمها

يتمثل هذا النوع من العمليات بأن يضع المقاتل في سيادته بعض القنابل أو المواد المتفجرة، أو يحيط جسمه بحزام منها، ثم يقتحم على الأعداء مقرهم، أو يقوم بتفجير تلك المواد بقصد القضاء على العدو.

ينطبق –حسب الباحث– على مثل هذه العمليات ما ينطبق على قتال العدو إذا تترس بالمسلمين –فقد سبق الكلام عنها– إلاّ أن التترس في هذه العمليات التي نحن بصددها هو المقاتل نفسه، وعليه، فإذا كانت هناك ضرورة للعمليات الاستشهادية تُلحِق بالمسلمين أضراراً بالغة من توقّف العمليات، هي أكبر من الأضرار التي تلحقهم من تضحية الاستشهاديين، ففي هذه الحال، يُضَحى بالمسلمين القائمين بها من أجل التوصل إلى العدو، وقتله بتلك العمليات، وفي حال عدم الضرورة لا يلجأ إلى تلك العمليات.

النوع الثالث: العمليات المحظورة

يتمثّل هذا النوع في نحو إقدام المقاتلين على الانتحار حتى لا يقعوا في أسر العدو أو من أجل أن يتخلصوا من التعذيب الواقع بهم. أو المتوقّع تجاههم، وحكم الانتحار في هذا الموارد هو التحريم.

النوع الرابع: العمليات المختلف وجهات النظر بشأنها:

وقد مثل الباحث لعمليات كهذه تبعاً للفقهاء بالسفينة التي يحرقها العدو، وفيها المسلمون الذين يضطرون إلى أحد خيارين: إمّا الموت حرقاً في النار، وإما الإلقاء بأنفسهم من السفينة ليموتوا غرقاً في الماء. فحرّم أغلب الفقهاء هذا التصرف وبرره بعضهم.

٤- انتهاك أعراض أهل الحرب

يتعرّض الباحث إلى آراء المذاهب الفقهية الأربعة من موضوع استرقاق السبي، ويلخّص آرائهم كالتالي[٩٥]:

إنّ استرقاق النساء ممن وقعن في الأسر من أهل الحرب هو أمر متفق عليه بين جميع المذاهب الفقهية، وأنّ هذا الاسترقاق هو حكم تلقائي نتيجة الأسر، لا خيار لأحد فيه عند الشافعية والحنابلة. وأمّا عند الحنفية، فهو نتيجة لقرار صاحب الصلاحية في ذلك، مع جواز أن يكون القرار هو المفاداة بهم عند الضرورة. وأمّا عند المالكية: فاسترقاق الأسيرات ليس بأمر حتميّ عندهم. بل لصاحب الصلاحية الخيار بين الحكم عليهن بالرق، أو بالمفاداة.

وفي الإجابة على سؤال ما إذا كان الإسلام يجيز استرقاق السبي، في عصرنا اليوم؟

أجاب الباحث قائلاً[٩٦]: ورد التصريح في كثير من الكتابات الإسلامية في العصر الحديث بأنّ إقرار الإسلام لاسترقاق السبي إنما كان بناء على المعاملة بالمثل. ومعنى هذا، أنّه إذا توقّف الأعداء عن استرقاق من يقع في الأسر عندهم من المسلمين في حالة الحرب، لا يجوز شرعاً، بناء على المعاملة بالمثل، أن يسترقوا من يقع في أسرهم من أهل الحرب.

ولكن الباحث لا يرتضي هذا التفسير ويرى أنّه إذا ألغى العدو من جانبه الاسترقاق يبقى سلاحاً مشروعاً من أسلحة الضغط والترهيب لذلك العدو، يجوز إشهاره في وجهه إذا دعت المصلحة إلى ذلك، ولم يترتب على استخدامه أي ضرر[٩٧].

إلا أنه في موضع آخر يرى أنه يمكن الالتزام بعدم اللجوء إلى السبي واسترقاق النساء من أهل الحرب، من ناحية شرعية، عن طريق آخر، هو طريق عقد اتفاقية مع الدول الأخرى على عدم اللجوء إلى هذا النظام مطلقاً[٩٨].

أسباب وقف القتال في الإسلام

وقد عالج الباحث في الباب السادس من الكتاب[٩٩] موضوع أسباب وقف القتال من خلال الشرع الإسلامي ودورها في نشر الدعوة الإسلامية، وإقرار السلام في المجتمع، وحفظ الأرواح.

فأورد من تلك الأسباب دخول الكفار والمحاربين في الإسلام[١٠٠]، ودفعهم للجزية وقبولهم الخضوع لأحكام الإسلام[١٠١]، وانعقاد المعاهدات بين المسلمين وغيرهم، ومنح الأمان من قبل المسلمين لغيرهم[١٠٢]. والأشهر

الحرم[١٠٣] وتحريم القتال فيه[١٠٤]، كما يعتبر الباحث الهزيمة والاستسلام والأسر من أسباب وقف القتال[١٠٥].

الجهاد في العصر الحديث

يتضمن الباب السابع (وهو الباب الأخير من الكتاب) فصلين، يتعرّض الباحث في الفصل الأول منهما لبيان الجهاد في كتابات الكتاب المسلمين وغير المسلمين. وفي الفصل الثاني يشرح الجهاد في الواقع الجديد فيبيّن حكم الأحلاف العسكرية التي تؤدي إلى إشراك المسلمين في القتال، مع غيرهم ضد الأقطار الأخرى، كما يتناول حكم تأجير القواعد العسكرية، والمطارات وغيرها. وحروب الأقطار الإسلامية فيما بينها كما حكم نشاطات المنظمات القتالية في العالم الإسلامي وأخيراً موقف المسلمين من القتال الداخلي بين المنظمات. وفيما يلي عرض بعض ما جاء في هذا الباب:

١- الأحلاف العسكرية ومشاركة المسلمين

ينقل الباحث في صدد بيان حكم مشاركة المسلمين في الأحلاف العسكرية تحت راية الكفار وقيادتهم نقلاً عن الشيخ تقي الدين النبهاني قوله: «وهذه الأحلاف باطلة من أساسها، ولا تنعقد شرعاً، ولا تلزم بها الأمة، حتى لو عقدها خليفة المسلمين؛ لأنّها تخالف الشرع... ثم -يبيّن وجه المخالفة للشرع فيها، مع الدليل، فيقول-: وقد ورد النهي في الحديث الصحيح عن القتال تحت راية الكفار، وتحت إمرتهم. فقد روى أحمد، والنسائي، عن أنس، قال: رسول الله(ص): «لا تستضيئوا بنار المشركين»؛ أي لا تجعلو نار المشركين ضوءاً لكم. والنار كناية عن الحرب»[١٠٦].

وفيما إذا أدّى الحلف العسكري إلى تسويغ الحرب على الأقطار الإسلامية يقول الباحث: «إنّ ممّا هو معلوم من الدين بالضرورة، أنّ قتال المسلمين ضد اخوانهم المسلمين، هو من أكبر الكبائر وأفظع الجرائم. ففي صحيح البخاري ومسلم وغيرهم يقول النبي(ص): «**من حمل علينا السلاح**، فليس منا»، وفي تقرير حرمة دم المسلم، جاء في صحيح مسلم عن النبي(ص) قوله: «**كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه**». وعليه، فإنّ الدخول في أي حلف عسكري يقضي برفع السلاح على المسلمين، وانتهاك حرمتهم، يكون ذريعة إلى ما هو محرّم في الشرع، وبالتالي يكون حراماً، بطبيعة الحال[١٠٧].

٢- تأجير القواعد العسكرية، والمطارات، وبيع السلاح

وفي خصوص موضوع تأجير القواعد العسكرية، والمطارات، وبيع الأسلحة، والمواد الإستراتيجية والمساعدات الأخرى، وبعد عرضه النصوص الشرعية، يقول الباحث:

«ومما ذكرنا في النقطة السابقة يتبيّن- أنّه ليس هناك من النصوص الشرعية ما يصلح للاحتجاج به في هذا الصدد. اللّهم إلاّ ما يفهم من حديث «رهن السلاح» في قصّة «كعب بن الأشرف» التي وردت عند البخاري ومسلم... فإن هناك قاعدة شرعية عامة تخضع لها كل المعاملات المشروعة، وهي قاعدة: «**لا ضرر ولا ضرار**».

وبناء على ذلك، فإنّ كل ما من شأنه أن ينتج عنه الضرر، من التصرّفات، أو من الأشياء يكون محظوراً شرعاً. ولو كانت تلك التصرفات والأشياء من المباحات في الأصل[١٠٨].

٣- حروب الأقطار الإسلامية فيما بينها

بعدما يصف الباحث القتال الذي يحدث بين الأقطار الإسلامية -بصفة عامة- بأنّه قتال فتنة، يصنّف حالاتها إلى الأقسام التالية[١٠٩]:

١- حالة عدم ظهور المحقّ من المبطل.

٢- حالة كون الطرفين المتصارعين، ظالمين.

٣- حالة قتال الطرفين من دون بيّنة ومن دون إمام.

٤- حالة القتال في طلب الملك.

ثم يعلّق الباحث على تلك الحالات قائلاً: وقلّما تخلو الحروب الناشبة اليوم، بين الأقطار الإسلامية من معنى، أو أكثر، من هذه المعاني... أضف إلى ذلك، ما ثبت في الواقع الراهن من أنّ غياب الجهة التي تصدر الحكم الشرعي الملزم في مثل هذه الظروف، وأعني بها خليفة المسلمين، قد جعل القرار الشرعي الذي يتصدى كل تلك الصراعات، وبيان المحقّ فيها من المبطل - قراراً متناقضاً، بعدد الجهات الداخلة في الصراع، أو المتعاطفين مع هذه الطائفة أو تلك[١١٠].

ويتعرّض بعد ذلك إلى بيان موقف المسلمين غير المقاتلين، من هذه الحروب. وموقف المجبرين على القتال، في تلك الحروب[١١١]. فيرى أن حكم الطائفة الأولى هو المبادرة إلى الإصلاح انطلاقاً من الآية (٩ و ١٠) من سورة الحجرات.

وأما حكم الطائفة الثانية، فهو الإمساك وعدم ممارسة أي عمل ينتج عنه قتل المسلمين. كما أنه إذا خرج المكرهون، في قتال الفتنة، إلى أرض المعركة، ثم أتيح لهم أن يستسلموا لمجرّد الأسر، إلى الطرف الآخر، تفادياً من أن يضطروا إلى قتال المسلمين وجب عليهم هذا الاستسلام؛ لأنه من واجبه تجنب الوقوع في الحرام، كما أن اللجوء هو أهون الشرين.

ملاحظات ختامية

إن ماورد استخلاصه في الصفحات السابقة يعبّر عن جهدٍ نظري مقبول من قبل الكاتب إن لجهة اشتمال الكتاب على جل العناوين الواردة حول الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، أو لجهة الحلول والمقاربات التي قدمها الباحث حول تلك العناوين، ومع ما يتّصف به هذا الكتاب من مواصفات جيدة، فإنه لا يخلو عن بعض الملاحظات التي نوردها بشكل موجز:

١- سبق أن توقفنا في بداية العرض حول منهجية الكاتب المعلن عنها، وما جرى عملياً، حيث لم يتوقف الباحث عند دراسة مقارنة للعديد من الأبحاث، واضطر أخيراً نتيجة عدم توفر بعض المواقف والمصادر من جهة، لتخصيص المقارنة لدى الباحث ببعض المذاهب الفقهية (كالمذاهب الأربعة مثلاً)، أن يصدر رأياً غير مقارناً، ويخلو الرأي المعتمد عن معطيات دراسية مقارنة.

٢- إن الطابع العاطفي وردّ الفعل أخذ قسطاً مهمّاً من جهد الباحث، حيث أعلن هدفه الأول لاختيار الموضوع، هو الردّ على الهجمة الشرسة من قبل أعداء الإسلام من المستشرقين، أو المستغربين، أو المغرضين، على الجهاد ومفهومه[١١٢]. مما أثّر على نظرة الباحث إلى قضايا مصيرية ينبغي أن دراسته من خلال الموضوعية التامة ملئها الهدوء والسكينة، وأساسها الدليل والبرهان، والمصالح العامة.

٣- التصنيف الرباعي للجهاد من قبل الباحث لجهة المفهوم (المعنى اللغوي- والشرعي والعرفي والاصطلاحي الخاص) ليس له أساس من الواقع، باعتبار أن ما ذكره الباحث من المعني المعرفي، والمعنى الاصطلاحي (العرفي الخاص)، يرتد إلى معنيين أساسين هما المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي؛ لأن العرف ليس مرجعاً لتحديد المفهوم الشرعي إنّما العرف يتداول ما هو المقبول أكثر من المفاهيم، والعرف الخاص أيضاً مرجعه الشرع ومعطياته.

٤- لقد أورد الباحث «قتال مغتصب السلطة» قسيماً لـ «قتال الحاكم»[١١٣]. في

حين أنّ قتال مغتصب السلطة هو مصداق من مصاديق قتال الحاكم وقسم له لا قسيم له.

٥- عنوان «القتال لوحدة البلاد الإسلامية»(١١٤)، غير متماسك منطقياً، إذ كيف يمكن إشاعة ثقافة العنف والقتال لغرض الوصول إلى الوفاق والوئام. وكان من المناسب، للباحث أن يجتنب عن عناوين توحي بالمعاني السلبية.

٦- لقد استخدم الباحث بعض التعبيرات غير الملائمة للمنظومة الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام، وقد تكرّر ذلك معه في أكثر من مورد، وكمثال على ذلك فقد أورد في البحث عن مشروعية الجهاد ما نصّه: «وتشريع الجهاد تحقق في طريق الهجرة إلى المدينة حينما نزلت آية الإذن بالقتال، وهي قوله تعالى: ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنّهم ظلموا، وإنّ الله على نصرهم لقدير**﴾ والمراد بالقتال الذي انفتح باب الإذن فيه هو مناجزة المعتدين من المشركين بالقتال صفاً صفاً. كما كان ممنوعاً أيضاً القيام بالاغتيالات على حين غرة لأولئك المشركين، وبعد نزول الإذن أصبح ذلك الممنوع مأذوناً فيه...»(١١٥).

هل الاغتيالات على حين غرة للمشركين من الأحكام الثابتة في الإسلام؟ أم هي قضية غير ثابتة، وراجعة إلى ظروف ومعطيات خاصة.

كلام الباحث يوحي بأنه من المسّلمات، ولو قبلنا أنه من المسلّمات، فكيف نجمع بين هذه المسلّمة والمسلّمات الأخرى الداعية إلى المنع الشديد عن البدء بالحرب، وأنّ النبي(ص) لم يكن مبادراً في غزوة من غزواته، وما إلى ذلك من معطيات تاريخية، واعتبارات أخلاقيةٍ إسلامية الداعية إلى ضبط النفس، والاجتناب عن الانتقام، وتقديم العفو في مطلق الأحوال.

ومثله تماماً ما ورد لدى الباحث من تبنّي الرأي القائل بجواز التمثيل بقتلى الأعداء بشكل مطلق، أو بشرط المعاملة بالمثل، أو بمقتضى المصلحة(١١٦).

٧- ينقل الباحث الرأي القائل بأن الجهاد مشروع للدفاع -فقط- ويوحي من خلال مقارنته برأي القدماء من الفقهاء القائلين بالندب، أنه لا يستحسن الرأي الأوّل(١١٧). في حين أنّه من الصعب جدّاً أن نقنّن للجهاد حسب المعطيات والمفاهيم الإسلامية المؤكدة، خارج دائرة الدفاع بمفهومه الواسع الذي يتناول ما ذكره الباحث بعنوان الدفاع ضد العدوان المتوقّع أيضاً.

٨- لقد تعاطى الباحث مع بعض المسائل من منطق الرأي الشرعي بمنتهى

البساطة واللامبالاة، مثاله الواضح، قضية استخدام أسلحة الدمار الشامل[118]، حيث قرر الباحث جواز استخدام أسلحة الدمار الشامل ضد الجهات المعادية من أهل الحرب، وإن لم تدع الضرورة إلى القتال، ولو مع القدرة على الظفر بالعدو بدون استخدام تلك الأسلحة. وهذا ما لم ينزل الله به من سلطان، والنظرة الفقهية المعمقة إلى الإسلام، وأهدافه ومقاصده تبطل هذا الرأي وأمثاله، وتقف على طرفي نقيض مع ما طرحه الباحث في هذا المجال.

إذ الدين والشريعة قد نزلت من أجل الإنسان والحفاظ على نفسه وأمواله، ولا ينزل الدين من أجل تصفية حسابات، ولا للانتقام ولا التشفي، والباحث من خلال بعض آرائه المتطرفة يوحي بتلك المفاهيم المتناقضة مع الإسلام وروحه السمحة.

ويأتي الحديث ذاته عن بعض القضايا الأخرى التي لها أبعاد اجتماعية وسياسية ودينية ولا يمكن تحديد الموقف الشرعي السليم من خلال قراءة نصيّة للآيات والروايات، بل ينبغي أن تتم القراءة من خلال منظومة المفاهيم التي يطرحها الإسلام. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

١ ـ راجع: الكتاب، المقدمة، ص «ب، ج، د» (بتصرف).
٢ ـ الكتاب، المقدمة، ص «و».
٣ـ راجع: الكتاب، المقدمة، ص «ن».
٤ـ الكتاب، المقدمة، ص «و».
٥ـ التعريف مقتبس من تفسير النيسابوري ١٠/ ١٢٦.
٦ـ التعريف مقتبس من حاشية بن عابدين، ج٣، ص ٣٣٦.
٧ـ راجع: الكتاب، ج١، ص ٤٠ وما بعدها.
٨ـ راجع: الكتاب، ص ٥٨.
٩ـ راجع: الكتاب، ص ٦٦-٦٧.
١٠ـ راجع: الكتاب، ص ٧٤-٧٥.
١١ـ راجع: الكتاب، ص ٨٧.
١٢ـ راجع: الكتاب، ص ١٠٩-١١٠.
١٣ـ راجع: الكتاب، ص ١٤٠.
١٤ـ راجع: الكتاب، ص ١٦٢.
١٥ـ راجع: الكتاب، ص ٢٠٠.
١٦ـ راجع: الكتاب، ص ٢٢٧.
١٧ـ راجع: الكتاب، ص ٣٢١-٣٢٢.
١٨ـ راجع: الكتاب، ص ٣٦٥-٣٦٧.
١٩ـ سورة الحج/ ٣٩.
٢٠ـ راجع: الكتاب، ص ٤٦١-٤٦٢.
٢١ـ المائدة/ ٦٧.
٢٢ـ راجع: الكتاب، ص ٥٢٥-٥٣٧.
٢٣ـ راجع: الكتاب، ص ٥٩٧-٦٠٤.
٢٤ـ الزحيلي، د. وهبة: آثار الحرب، ص ٧٥-٧٦.
٢٥ـ راجع: الكتاب(م.س.)، ص ٦٢٦ وما بعدها.
٢٦ـ البقرة/ ٢٥٦.
٢٧ـ راجع: الكتاب، (م.س.) ص ٧٤٣-٧٤٤.
٢٨ـ راجع: الشوكاني: نيل الأوطار، ج٧، ص ٢٤٤.
٢٩ـ راجع: الكتاب، (م.س.) ص ٧٨١.
٣٠ـ راجع: الكتاب، (ج ٢) ص ٨٥٣-٨٥٤.
٣١ـ راجع: الكتاب، (ج ٢) ص ٨٥٥-٨٥٧.
٣٢ـ راجع: الكتاب، (ج ٢) ص ٨٤٦ وما بعدها.
٣٣ـ راجع: الكتاب، ص ٧٨١.
٣٤ـ السيل الجرار، ج٤، ص ٥١٧.
٣٥ـ الزحيلي(د.وهبة): آثار الحرب، ص ٧٦.
٣٦ـ النبهاني(تقي الدين): الشخصية الإسلامية، القسم الثالث، ص ١٣٢ وما بعدها.
٣٧ـ صديق بن حسن: الروضة الندية، ج٢، ٤٨٠.
٣٨ـ المقدسي(ابن قدامة): المغني، ج١٠، ص ٣٧٣-٣٧٤.
٣٩ـ الكتاب: ص ٨٨٨.
٤٠ـ الزحيلي(د. محمد مصطفى): أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٥٦.
٤١ـ راجع: الكتاب، ص ٨٧٦-٨٧٩.
٤٢ـ راجع: الكتاب، ص ٨٨٠.
٤٣ـ ابن العربي: أحكام القرآن، ج١، ص ١٠٣.
٤٤ـ البقرة/ ٢١٦.
٤٥ـ البقرة/ ١٨٠.
٤٦ـ الجصاص: أحكام القرآن، ج٤، ص ٣١١.
٤٧ـ البقرة/١٨٣.
٤٨ـ راجع: الكتاب، ص ٨٧٩.
٤٩ـ راجع: الكتاب، ص ٩٠٥.
٥٠ـ راجع: الكتاب، ص ٩٤٠-٩٤٦.
٥١ـ المبحث الأول من الفصل الثاني.
٥٢ـ المبحث الثاني من الفصل الثاني.
٥٣ـ راجع: الكتاب، ص ٩٩٤-٩٩٩.
٥٤ـ راجع: الكتاب، ص ١٠١٣.
٥٥ـ راجع: الكتاب، ص١٠١٧ وما بعدها.
٥٦ـ الأحزاب/ ٦.
٥٧ـ راجع: الكتاب، ص ١٠٢٢.
٥٨ـ راجع: الكتاب، ص ١٠٢٤ ومابعدها.
٥٩ـ راجع: الكتاب، ص ١٠٣٦ وما بعدها.
٦٠ـ حاشية ابن عابدين، ج٣، ص٣٤٢.
٦١ـ السير الكبير وشرحه، ج١، ص ٢٠٢.
٦٢ـ راجع: الكتاب، ص ١٠٤٨.
٦٣ـ راجع: الكتاب، ص١٠٧٢.
٦٤ـ راجع: الكتاب، ص ١١٦٠.
٦٥ـ راجع: الكتاب، ص ١١٦٢.
٦٦ـ راجع: الكتاب، ص ١١٦٧.

٦٧. راجع: الكتاب، ص ١١٦٧.
٦٨ راجع: الكتاب، ص ١١٧٨-١١٨٤.
٦٩. علاء الدين الكاساني.
٧٠. ابن جزيّ الكلبي الغرناطي.
٧١. ابراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي.
٧٢. راجع: الكتاب، ص ١١٨٥.
٧٣. راجع: الكتاب، ص ١١٨٦.
٧٤. راجع: الكتاب، ص ١١٨٩-١١٩٠.
٧٥. راجع: الكتاب، ص ١١٩٧-١٢٣٧.
٧٦. راجع: الكتاب، ص ١٢٣٩.
٧٧. راجع: الكتاب، ص ١٢٦٣-١٢٦٨.
٧٨. راجع: الكتاب، ص ١٢٦٨.
٧٩. راجع: الكتاب، ص١٢٧٩.
٨٠. فتح الباري، ج٦، ص١٦٩.
٨١. راجع: الكتاب، ص ١٢٨٢.
٨٢. راجع: الكتاب، ص ١٢٨٣-١٢٨٨.
٨٣. د. وتر(محمد ضاهر): الإدارة العسكرية، ص٨٣. (الكتاب، ص١٢٩٢).
٨٤. راجع: الكتاب، ص ١٢٩٣.
٨٥. صحيح البخاري: رقم ٣٠٣٠، وفتح الباري: ١٥٨/٦. وصحيح مسلم: رقم ١٧٤٠.
٨٦. راجع: الكتاب.
٨٧. راجع: الكتاب، ص ١٣٢٧- ١٣٤١.
٨٨. راجع: الكتاب، ص ١٣٤٣-١٣٥٨.
٨٩. راجع: الكتاب، ١٣٧٣.
٩٠. الكتاب، ص ١٣٧٩.
٩١. فتح الباري، ج٣، ٤٣٦.
٩٢. راجع: الكتاب، ص ١٣٨٢.
٩٣. راجع: الكتاب، ص ١٣٨٣-١٣٨٧.
٩٤. راجع: الكتاب، ص ١٣٩٩-١٤٠٩.
٩٥. راجع: الكتاب، ص ١٤٢٠.
٩٦. راجع: الكتاب، ص ١٤٢٣-١٤.
٩٧. راجع: الكتاب، ص١٤٢٥.
٩٨. راجع: الكتاب، ص ١٤٣٣.
٩٩. يقع هذا الباب في أول الجزء الثالث من الكتاب.
١٠٠. راجع: الكتاب، ص ١٤٣٧ وما بعدها.
١٠١. راجع: الكتاب، ص ١٤٥١ وما بعدها.
١٠٢. راجع: الكتاب، ص ١٤٧١ وما بعدها.
١٠٣. وهي عبارة عن شهر ذي القعدة، وذي الحجة والمحرم ورجب.
١٠٤. راجع: الكتاب، ص ١٥٠٥ وما بعدها.
١٠٥. راجع: الكتاب، ص ١٥٣٧-١٥٩٨.
١٠٦. الكتاب، ص ١٦٢٦، نقلاً عن: الشخصية الإسلامية، للشيخ تقي الدين النبهاني، ج٣، ص ١٨٤-١٨٥.
١٠٧. الكتاب، ص ١٦٣٦.
١٠٨. الكتاب، ص ١٦٤٧.
١٠٩ الكتاب، ص ١٦٥٧.
١١٠. الكتاب، ص ١٦٥٧.
١١١. راجع: الكتاب، ص ١٦٦١-١٦٦٩.
١١٢. راجع: مقدمة الكتاب.
١١٣. راجع: الكتاب، ص ٢٠٠.
١١٤. راجع: الكتاب، ص ٣٢١.
١١٥. راجع: الكتاب، ص ٤٦١ وما بعدها.
١١٦. راجع: الكتاب، الجزء الثاني، حول الموضوع.
١١٧. راجع: الكتاب، ص ٩٠٥.
١١٨. راج: الكتاب، ص ٩٠٥.

الجهاد، كيف نفهمه؟ كيف نمارسه؟

المؤلف: الدكتور رمضان البوطي

عرض وتعليق: محمد حسن زراقط

الناشر: دار الفكر – سورية
التاريخ: الطبعة الثانية ٢٠٠١

يبدأ الدكتور البوطي كتابه بتوسيع مفهوم الجهاد إلى ما هو أعم من الحرب والقتال نافياً بذلك ما استقر في أذهان الناس من حصر الجهاد بالقتال. ومن هنا، فإن الجهاد يكون قد بدأ في مكة وأما بعد انتقال النبي(ص) من المدينة، فقد اختلف الأمر وتأسس المجتمع الجديد وتشكلت ظاهرة عُرِفت بعد ذلك بدار الإسلام، فدعت الحاجة إلى حماية هذا الكيان الناشئ بواسطة ممارسة القتال المسلح للذود عن الأرض، وحياض الدين الجديد.

ويركز الدكتور البوطي على التمييز بين الجهاد وبين الثورة التي «**التمع اسمها في أذهان كثير من الشباب**». ويجعل هذا التمييز أحد أهم أغراض الكتاب؛ حيث يقول: «**وأهم ما نأمل الوصول إليه من الثمرات العلمية لبحث خطير كهذا ... هو التنبيه إلى الفرق الكبير بين الجهاد الذي جعله الله شرعة باقية إلى يوم القيامة، والثورة التي راجت سوقها في هذا العصر والتمع اسمها في أذهان كثير من الشباب**»[١].

ويعكف د. البوطي في الفصل الأول من كتابه على البحث عن الحرية والعبودية وأن الإنسان لا حرية له من حيث هو مملوك لله تعالى، بل يجب عليه أن يصدق لو أخبره الله عن أمر، وأن يمتثل أمره لو أمره أو نهاه. نعم تتضمن هذه العبودية تحرراً واختياراً؛ لأنه لا يتيسر الامتثال إلا في ظل التحرر: «**والمضطر الملجأ (أي الفاقد لحرية التصرف) لا يتأتى منه أيضا الامتثال؛ إذ إن ما يصدر عنه بدافع الاضطرار، والإلجاء لا يسمى امتثالا وإن جاء مطابقا للمطلوب**»[٢].

الجواب عن شبهتين:

يشير البوطي إلى شبهتين أثيرتا لتشويش صفاء الشريعة، وهما:

١- إن الله فرض مجموعة من العقوبات على بعض السلوكيات التي تعد

انحرافاً وهذا يؤدي إلى التضييق من مساحة حرية اختيار الإنسان.

ويجيب بتقسيم الانحرافات إلى قسمين:

- قسم تترتب عليه أضرار للمجتمع، أو للأفراد الآخرين؛ وهذا لا مانع من ثبوت العقوبة عليه حفاظاً على مصلحة المجتمع.

- وقسم آخر لا تترتب عليه العقوبة في الدنيا أبداً.

وفي القسم الأول لا تلاحق الشريعة، إلا من أذعن بكلياتها، وعلم بأصولها.

٢- الشبهة الثانية هي ما ورد من قوله(ص): «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله...**». وفي هذا تضييق للحرية أيضاً. وبعد عرضه لمجموعة من الحلول التي طرحها الفقهاء لمعالجة الإشكالية التي يثيرها هذا الحديث يرى أن لفظ «أقاتل» والانتباه إليه يحل المشكلة؛ وذلك لأنه لو قال(ص): «**لأقتلنهم**»، لكان في ذلك نوعاً من القسر لهم.

ويصبح معنى الحديث -بحسب البوطي-: «**أمرت أن أصد أي عدوان على دعوتي الناس إلى الإيمان بوحدانية الله، ولو لم يتحقق صد العدوان على هذه الدعوة إلا بقتال المعاندين والمعتدين فذلك واجب أمرني الله به ولا محيص عنه**»(٣).

الفرق بين الحركية والدعوة:

يفرق د. البوطي بين الدعوة إلى الله تعالى وبين ما تقوم به الحركات الإسلامية المعاصرة، فيرى أن ما تفعله هذه الحركات إنما هو حركية لا دعوة؛ ذلك أنها تقصر نشاطها على أعضائها والمنتسبين إليها، ويعتقد أن هذه الأنشطة تؤدي إلى جعل هذه الحركات منافساً لسائر القوى السياسية المختلفة معها. ولا يتحقق الجهاد، إلا في ظل الدعوة وفي أجوائها: «**غير أن الذين يمارسون حركيتهم هذه التي يسمونها (الدعوة) والتي هي فارغة من المضمون الجهادي. يلحون في الوقت ذاته على ضرورة الجهاد والتذكير به... وهنا تبرز المشكلة الأولى إنها مشكلة الإلحاح على إيجاد الجهاد والالتزام به في فراغ؛ أي بعيداً عن مناخه الذي لا يتحقق وجوده الشرعي إلا فيه**»(٤).

بداية الجهاد القتالي ودار الإسلام:

يؤمن د. البوطي بأن الجهاد القتالي لم يشرع إلا بعد تشكل المجتمع الإسلامي وتميزه من خلال توفر العناصر الضرورية الثلاث لأي كيان سياسي وهي: «**السيادة، الإقليم، الأمة**»، وهذا ما لم يتوفر إلا في المدينة بعد الهجرة.

ويختلف د. البوطي مع الإسلاميين حول مفهوم «دار الإسلام»، فيرى أنها

الأرض التي دخلت في منعة المسلمين، ويستند في فهمه هذا إلى اتفاق علماء والفقهاء على المعنى الأول رغم اختلاف عباراتهم(٥). بينما يرى الإسلاميون أنها المجتمع الذي تطبق فيه أحكام الإسلام: «**غير أن بعض الإسلاميين كانوا يصرون إلى أمد قريب على أن يُعرِضوا عن كل ما قد ذكره الأئمة واتفقوا عليه في تحديد معنى دار الإسلام، وأن يضعوا للكلمة معنى آخر يتفق مع ميولاتهم وأهوائهم وهو أن دار الإسلام هي التي يكون المجتمع فيها إسلاميا بحيث يطبق جميع الأحكام الشرعية من معاملات وحدود وغيرها. فإن لم تطبق هذه الأحكام، كما هي الحال في معظم بل ربما في كل البلاد الإسلامية، فإنها تعود بذلك دار حرب!**»(٦) ويرد هذا الكلام ويسرد اللوازم الفاسدة التي تترتب عليه ومنها أنه لو كان كذلك، لوجب على المسلمين ترك بلادهم والهجرة منها.

مفهوم المواطنية:

يعتقد د. البوطي أن المواطنية بما تحمله من ضرورة الالتزام بالقوانين، المرعية الإجراء في دار الإسلام تنبثق من أمرين:

أ- الإيمان بهذه القوانين.

- البيعة والرضا بالدخول تحت سلطان الحاكم الإسلامي.

ومن هنا، فإن في عنق المسلم بيعتين: إحداهما مع الله تعالى بموجب الإيمان بشريعته، والأخرى مع الخليفة، إذ دان له بالولاء. وأما الكتابي غير المسلم، ففي عنقه بيعة واحدة وهي البيعة السياسية(٧).

علة القتال بين الحرابة والكفر:

يختار البوطي في تعليل جواز القتال أن المجوز للقتال هو محاربة المسلمين. وأما الكفر، فليس جريمة يعاقب عليها الإسلام والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله...**﴾، وهذا يدل على الأمر بحماية المشرك رغم شركه. وكذلك يدل عليه نهيه(ص) عن قتل من لا يستطيع قتالاً، وإن كان كافراً(٨).

وينتقل إلى الحديث عن عقد الذمة، فيرى أن البعد السياسي لعقد الذمة «**يتمثل في هدف إنساني يخدم ويرعى الحق الإنساني الذي يملكه المجتمع الإسلامي بشرائحه المختلفة من مسلمين وغيرهم، دون أن تكون رعاية هذا الحق ذريعة إلى أي استغلال أو مكيدة...**»(٩).

ويعترف د. البوطي بأن عقد الذمة لم يبق على نقائه، وإنما تلاعبت به اجتهادات خاطئة، أو أهواء سياسية منحرفة، ويذكر أمثلة عديدة، منها:

١- الزيادات المبتدعة في طريقة تحصيل الجزية والضرائب.

٢- إلزام غير المسلمين بلباس وعلامات تميزهم.

٣- عدم السماح لهم ببناء معابد وكنائس جديدة.

مدى مشروعية الخروج على الحاكم:

يتوقف د. البوطي ملياً عند هذه المسألة ويُحرِّم الخروجَ على الحاكم مالم يظهر منه الكفر البواح، ولا تنعقد الإمامة للحاكم الجديد بالغلبة والاستيلاء، ولا تسقط إمامة الحاكم بفسقه ومعصيته. وهذا الحكم ثابت بنصوص الفقهاء وفتاواهم المستندة إلى روايات صحيحة صريحة عن النبي(ص). يقول د. البوطي: «**نخلص من هذا الذي أوضحناه...إلى أنه لا يجوز في ميزان الشريعة الإسلامية الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم مهما ظهر منه من الجور أو الفسوق، وليس للمسلمين، وعلمائهم، ودعاتهم إلا سبيل واحد هو التصدي بالإنكار والصدح بكلمة الحق**»[١٠].

ويناقش أدلة من يقول بجواز الخروج، فيقول: إنه لا يعلم لهم دليلاً سوى الحكم بكفر السلطان الذي لا يلتزم بأحكام شريعة الله. ويرد ذلك بقوله إن الكفر لا يثبت إلا بإنكار الدين والارتداد عنه.

ويذكر د. البوطي في الفصل الأخير من كتابه طرفاً من المقدمات التي لا بد من تحقيقها قبل الشروع في عملية الجهاد كتوحيد دار الإسلام، وإزاحة الشبهات من أذهان الناشئة، حتى يفسح المجال لانتشار الإسلام الذي هو في الدرجة الأولى إيمانٌ يستقر في القلب قبل أن يتحول إلى سلوك يمارسه المتدين في حياته.

وفي الخاتمة يشير الكاتب إلى أغراضه من تأليف الكتاب وهي ثلاثة أمور:

١- ربط أنشطة الجماعات الإسلامية بضوابط الجهاد وأحكامه، ومقاومة ما تبديه هذه الجماعات من شرود مخيف باسم الدين.

٢- حل المشكلات الفكرية التي يتخبط فيها الكثيرون دون أن يهتدوا إلى حلها.

٣- تنقية الجهاد الإسلامي مما ألصقه به الاستعمار والعودة به إلى صفائه الأول.

وجهة نظر:

الأمر الملفت الذي نعتقد أنه فات د. البوطي، هو أنه لم يشر لا من قريب، ولا من بعيد إلى احتمال الوضع في تلك الروايات التي يستند إليها لتحريم الخروج على الحاكم. ألا يُلاحَظ فيها أنها تتطابق تماماً مع مصالح الحكام في فترات سابقة من تاريخ هذه الأمة التي حكمها من لا ترغب في حكمه؛ إن لم نقل من ترغب في الخروج عن طوعه ونير سلطانه؟ وهذا

الاحتمال يمثل مضعفاً للقيمة الإثباتية لهذه الروايات.

ولا أريد أن أدعي أنها كتبت بأيدي السلاطين أو وزارات ثقافتهم، بل ما أهدف إليه هو الإشارة إلى هذا الاحتمال فقط. وبالتالي، كان على كاتبنا الموقر أن يتوقف عنده لرده وإثبات بطلانه، أو قبوله؛ الأمر الذي لم يفعله.

والأمر الآخر الذي لم يتضح لي وجهه رغم إجالة النظر فيه، هو: إن الدكتور البوطي يستثني من حرمة الخروج على الحاكم حالة مصر في زمان أنور السادات بعد توقيعه لمعاهدة الصلح مع إسرائيل. ويعلل ذلك بخروجه عن إجماع الدول العربية والإسلامية آنذاك. ومن هنا، جاز الخروج عليه، ومن الطبيعي أنه لم يصرح بموقفه هذا، ولم يتبن كل ما يصدر باسم الجماعات الإسلامية ولكن أبقى موقفه ملتبساً معلّقاً على أمور أخرى(١١).

ومهما يكن من أمر فإن فضيلة الدكتور البوطي قد أضاء في كتابه هذا زوايا متعددة للبحث عن الجهاد وطرح فكره الذي أثار جدلا واسعا في أوساط كثير من الإسلاميين. وتعرض لكثير من النقود التي يشير هو نفسه إلى بعضها في ملحق الكتاب ويناقشها ويرد عليها، داعما موقفه بأدلة وحجج يرى أنها تنصر رأيه وترجع به إلى المصادر الأصلية للاجتهاد الإسلامي.

الهوامش

١ ـ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد كيف نفهمه؟كيف نمارسه؟، ص ٢٧ .

٢ ـ م.ن.، ص ٣٣ .

٣ ـ البوطي، الجهاد كيف نفهمه، كيف نمارس، ص ٥٩ .

٤ ـ م.ن.، ص ٧٢ .

٥ ـ م.ن.، ص ٨٠ .

٦ ـ م.ن.، ص ٨١ .

٧ ـ م.ن.، ص ٨٩ .

٨ ـ أنظر: م.ن.، ص ٩٩ .

٩ ـ م.ن.، ص ١٣٠ .

١٠ ـ م.ن.، ص ١٥٣ .

١١ ـ م.ن.، ص ١٧١، و ١٧٢ .

الجهاد في سبيل الله

المؤلف: محمد عزة دروزة

عرض وتعليق: محمد حسن زراقط

الناشر: المكتبة العصرية - بيروت
التاريخ: الطبعة الأولى ١٩٨٨

يقدم محمد عزة دَروزة لكتابه «الجهاد في سبيل الله» بقوله: «كتبنا هذا الكتاب من وحي الظروف التي نعيشها والتي تحرك فيها العرب، وخاضوا في رمضان ١٣٩٣ معركة كبرى في سبيل تحرير ما اغتصبه اليهود من أراضيهم في أقطار سورية، ومصر، والأردن، وفلسطين»[١].

ويؤمن محمد عزة دروزة كما الكثيرون غيره أن كلمة الجهاد لا تومئ إلى معنى واحد في كل ترداداتها في القرآن الكريم، بل ربما تعني أحياناً بذل الجهد لتحصيل أمر، سواء كان ذلك بوسيلة القتال أم بغيرها من الوسائل. ومن هنا، يُعَد بذل الجهد للتأمل في آيات الله في الآفاق والأنفس جهاداً في أعلى مراتبه.

يحاول دروزة في الفصل الأول من كتابه بيان أهمية الجهاد وخطورته في حياة الأمة مشيراً إلى ما لا يريد الكثيرون فهمه عن عمد، أو غير عمد، وهو أن هذا الفعل لا يراد به الهجوم بل الدفاع «...حينما تكون الدولة الإسلامية، والكيان الإسلامي، والدعوة الإسلامية عرضة للتهجم والتهضم والبغي»[٢]. ويرى أن من أبشع آثار ترك الجهاد خطورةً ما يتعرض له المسلمون من وقوع تحت نير الذل، والاستعباد، والاستعمار، وما ضياع فلسطين إلا إحدى الثمار المرة لهذه الشجرة الخبيثة[٣].

السمات الإنسانية للجهاد في الإسلام:

يرى دروزة أن دعوة الجهاد في الإسلام ما هي دعوة حرب، واستعمار، واكتساب لمزيد من الأرض، والأتباع؛ وذلك لأن «خطة الدعوة إلى سبيل الله كما رسمها القرآن وسار عليه رسول الله (ص) قائمة على أساس الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، وأن الجهاد بمعنى القتال الواجب هو ضد من يقف في سبيل هذه الدعوة ويعطلها ويصد عنها ويعتدي على المستجيبين إليها...»[٤].

وبعد تقريره لمبدأ الدفاع في الجهاد

يشير إلى بعض الآيات التي يبدو منها تجويز قتال أهل الكتاب كقوله تعالى: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾**(٥).

فيرى أن لا منافاة بين هذه الآية وبين تلك القاعدة الواضحة؛ وذلك لأن هذه الآية لا تأمر بقتال أهل الكتاب بل تدعو المسلمين إلى قتال جماعة محددة **«من الذين أوتوا الكتاب»** فلعل هذه الجماعة فيها من المواصفات ما يبرر لقتالها وإعلان الحرب الدفاعية ضدها.

تشريع الجهاد بين مكة والمدينة:

يعتقد دروزة أن الآيات التي نزلت لتشرع للجهاد لم تنزل إلا في المدينة؛ **«حيث كان العهد المكي عهد دعوة وقلة وضعف وأذى بالنسبة للمسلمين، فلم يؤمروا بقتال الذين كانوا ينالونهم بالأذى الشديد الذي كان يصل إلى حد التعذيب، وإزهاق الأرواح لحمل الضعفاء والإرقاء من المؤمنين على الارتداد»**(٦).

الغنائم ليست هدفاً:

ويتوقف دروزة عند شبهة أثيرت في وجه الجهاد في الإسلام، وهي أن الهدف من الجهاد هو اكتساب المغنم، فيقول: إن **«النصوص والمتواتر من الأحاديث، والوقائع تؤيد كون الجهاد لم يستهدف المغانم... وآية سورة النساء هذه ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا لا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعلمون خبيراً﴾ قد احتوت رداً حاسماً على هذا القول»**(٧).

جهاد النساء:

يؤمن دروزة أن آيات الجهاد مطلقة لا تختص بالرجال وحدهم بل تشمل النساء أيضاً. وهذه الفريضة الإسلامية كغيرها من الفرائض عامة للرجال والنساء، وما ورد من الأحاديث التي تنهى عن مشاركة النساء في الحرب ليست صحيحة، ومن ذلك ما رواه الطبراني عن أنس بن مالك قال: **«قالت أم سليم يا رسول الله أخرج معك إلى الغزو؟ قال: يا أم سليم إنه لم يكتب على النساء الجهاد. قالت: أداوي الجرحى وأعالج العين وأسقي الماء، قال: نعم إذاً»**(٨).

الجهاد والحرب خيار يترك عند عدم مبرراته:

شرع الله الجهاد ضمن مبررات محددة، ووضع له ضوابط تحكمه كي لا

يتجاوز المكلف حدوده، فيطغى، ويظلم بعد أن كان رفع الظلم هو شعاره ودافعه نحو القتال. ومن هنا، فلا تجوز متابعة القتال لو أعلن العدو إسلامه، ولو احتمل كونه غير صادق في دعواه، وكذلك يجب التوقف عن القتال، فيما لو مال العدو إلى السلم وترك القتال وذلك ما يكشف عنه قوله تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم ما جنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾[9]. «الحكمة والسمو ظاهران في ما احتوته الآيات من تعليم، فغاية الجهاد وهو حمل العدو على الكف عن عدائه والانتهاء من موقفه بالإسلام، أو المسالمة، أو الخضوع؛ فإذا صار هذا ممكناً حصل المقصود، مهما كانت سوابق ذلك العدو ونياته الآتية».

ولا ينسى دروزة أن يشير إلى عدم سريان هذا الحكم على دولة إسرائيل الغاصبة لفلسطين فيقول: «...أما اليهود في فلسطين، فهم أعداء معتدون على دار المسلمين والعرب، مغتصبون لما احتلوه من فلسطين وأقاموا فيه دولة لهم اغتصاباً بمساعدة طواغيت الاستعمار أعداء العرب والمسلمين، بعد أن حاربوا المسلمين والعرب فيها أشد حرب، وآذوهم أشر أذى وطردوهم من مدنهم وقراهم واستولوا على بيوتهم، ومزارعهم، وبساتينهم، وكرومهم..[ومن هنا] لا ينطبق عليهم معنى الجنوح إلى السلم إذا أعلنوا أنهم يريدون الصلح مع المسلمين والعرب مع احتفاظهم بما اغتصبوه من دارهم والدولة التي أقاموها بالبغي والعدوان والحديد على أنقاضهم»[10].

ختام:

يمثل كتاب «الجهاد في سبيل الله»، أحد البواكير الأولى في مجال التفسير الموضوعي لآيات القرآن، ويعد من المحطات الأساسية في هذا الميدان ورغم مرور زمن على تدوينه وانتشاره، إلا أنه لا يزال يلامس بعض مكامن الوجع الفكري في عصرنا الراهن.

الهوامش:

(١) الجهاد في سبيل الله، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥) التوبة: ٢٩.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٩) الأنفال: ٦١.

(١٠) المصدر نفسه، ١٣١.

آراء ومواقف فقهية في الجهاد والاستشهاد

نظراً لأهمية الفتوى الفقهية على حياة المسلمين وارتباطهم بها، ونظراً لتنوع المواقف الفقهية من بعض الموضوعات التي لها علاقة بموضوع ملف «الجهاد والمقاومة» حاولنا في مجلة الحياة الطيبة استفتاء بعض الفقهاء لاستبيان رأيهم حول الموضوع، واكتفينا بنشر من وجدنا له رأياً طرحه في مناسبة أخرى.

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي دام ظله العالي

س : هل عمليات المقاومة الفلسطينية بحكم الجواز وهي عملية استشهادية أم لا وهل تجوز في حالات معينة أخرى ، وهل تعتبر إلقاء بالتهلكة . الجواب للناس وليس [للعلم] فقط حيث سننشره في مسجد الإمام الحسن (ع) الكويت .

باسمه تعالى

ج :نعم هي جائزة : بل من أفضل درجات الشهادة والتضحية بالنفس في سبيل الدين والمصالح الوطنية هي قمة الفخر والشهامة والعظمة لأي شعب . والله العالم .

g h g h g h

س :إلى ولي أمر المسلمين الإمام القائد السيد علي الخامنئي أيده الله وسدد خطاه ما هو واجبنا وتكليفنا الشرعي نحن في البحرين بخصوص القضية الفلسطينية؟

مجموعة من شباب البحرين

ت١٩ رمضان المبارك ١٤٢٢ هـ

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ج :فيما يرتبط بمسألة فلسطين فالواجب على كل المسلمين خصوصاً الشباب المؤمن مواجهة العدو الصهيوني الغاصب ونصرة الشعب الفلسطيني المسلم بأي نحو ممكن والدفاع عنهم بمختلف الوسائل المشروعة . والله العالم

سماحة آية الله العظمى الشيخ جواد التبريزي دام ظله العالي

س : هل يجب مقاطعة البضائع الإسرائيلية وهل يجب مقاطعة البضائع الأمريكية مطلقاً أم الشركات الأمريكية التي تدعم إسرائيل؟

باسمه تعالى : لا يجوز تقوية أعداء المسلمين على المسلمين ، كما يحرم إعانتهم على الاعتداء على المسلمين ، والله ولي الحساب .

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى الشيخ الفاضل اللنكراني (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ ـ ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

س٢ ـ ما حكم الشريعة في قتل المدنيين الصهاينة ، وخصوصاً الذين يتقوى بهم النظام الصهيوني؟

ج : لقد كان الهدف الأصلي لاحتلال فلسطين وتأسيس النظام الصهيوني المغتصب هو محاربة الإسلام والمسلمين ، ولا يوجد في الظرف الراهن من هو أشد عداوةً للإسلام والمسلمين من اسرائيل ، ولذا يجب على المسلمين أن يواجهوا هذا النظام الغاصب ويقاوموه (وأما) العمليات الاستشهادية فبما أنها تتم تحت إشراف المسؤولين عن الانتفاضة فلا مشكلة مع رعاية الشروط اللازمة لتوقف الدفاع عن النفس والعرض على هذا النوع من العمليات ، ومن يموت فيها فهو من الشهداء .

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى السيد صادق الشيرازي (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ ـ ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

س٢ ـ ما حكم الشريعة في قتل المدنيين الصهاينة وخصوصاً الذين يتقوى بهم النظام الصهيوني؟

لا يُجاب

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى السيد علي السيستاني (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ : ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

باسمه تعالى ، ج : لا يعد انتحاراً شرعاً .

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ : ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

س٢ : ما حكم الشريعة في قتل المدنيين الصهاينة وخصوصاً الذين يتقوى بهم النظام الصهيوني؟

باسمه تعالى ، جواب السؤالين كما يلي :

إذا كان طريق الدفاع عن الإسلام والمسلمين تجاه العدو الغاشم الظالم الذي لا ينتهي بشيء منحصراً في هذين الأمرين ، فإنه لا مانع منهما .

وفقكم الله لمرضاته

١٧ / ٤ / ٨١ هـ .ش .

سماحة آية الله العظمى الشيخ شمس الدين الواعظي (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ : ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

بسمه تعالى

ج : إذا لم يمكن الدفاع عن المال والعرض ودفع الكفار عن بلاد المسلمين ، خصوصاً في حال الاحتلال إلاّ بهذه الطريقة المذكورة ، وكانت العمليات الاستشهادية لأجل الدفاع عن الإسلام وعن مبادئه ، ولا يمكن تطهير البلاد الإسلامية من هؤلاء المجرمين إلا بهذه الطريقة ، فهو جائز .

س٢ : ما حكم الشريعة في قتل المدنيين الصهاينة وخصوصاً الذين يتقوى بهم النظام الصهيوني ؟

بسمه تعالى

ج : نعم ، إذا كان المدنيون يؤيدون الكيان الصهيوني اللقيط ، فحالهم حال الكيان الصهيوني وكذا من يتقوى بهم إذا لم يمكن إخراج الغاصبين إلا بقتلهم .

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى السيد محمد صادق الروحاني (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ : ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

ج : العمليات الاستشهادية التي يعملها إخواننا المجاهدون الفلسطينيون من أفضل القربات ، ومن مصاديق الجهاد المقدس الذي يحبه الله تعالى ورسوله (ص) والإمام الحجة المنتظر أرواح من سواه فداه ـ الجهاد الواجب الوحيد في هذا الزمان ـ واطمئن أنه لو دام هذا العمل فسوف ينصر الله تعالى المسلمين ، ويجب على كل مسلم التأييد بالمال وغيره ، ويجوز لكل من عنده سهم الإمام (ع) أن يصرفه في المورد .

س٢ : ما حكم الشريعة في قتل المدنيين الصهاينة وخصوصاً الذين يتقوى بهم النظام الصهيوني ؟

ج ـ أما قتل من يتقوى بهم النظام الصهيوني ، فيجوز بلا إشكال ، وأما غيرهم فإن توقف

على قتلهم نصرة الإسلام والمسلمين فيجوز ، وإلا فلا .

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى يعسوب الدين جويباري (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ : ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

بسمه تعالى ، ج : عفواً ! لا نخوض في المسائل السيّاسية اليوميّة .

g h g h g h

سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحائري (دام ظله)

بعد الدعاء لكم بطول العمر والتوفيق لخدمة الإسلام والمسلمين ، نتقدم إلى سماحتكم بهذين السؤالين راجين الإجابة لنشرها في مجلتنا ، ولكم من الله تعالى الأجر والثواب .

مجلة الحياة الطيبة

لبنان ـ بيروت

س١ : ما هو رأي سماحتكم في العمليات الاستشهادية التي ينفذها المجاهدون الفلسطينيون؟

بسم الله الرحمن الرحيم

ج : هي من أفضل الأعمال عند الله .

٢ ـ ما حكم الشريعة في قتل المدنيين الصهاينة وخصوصاً الذين يتقوى بهم النظام الصهيوني؟

ج ـ قتل الأعداء الذين سيطروا على بلادنا غصباً وعدواناً ، أو تعاونوا مع الغاصبين لها ليس عملاً إرهابياً ، بل هو دفاع عن النفس والبلد .

١ / جمادى الاولى / ١٤٢٣ هـ

كاظم الحسيني الحائري

س : أصحاب الفضيلة علماءنا الأجلاء لا يخفى عليكم ما يقوم به اليهود الغادرون من تقتيل وتشريد لإخواننا على أرض فلسطين في الوقت الذي ينعمون فيه بالأمن والأمان في ديارنا ، فهل الهجوم على معبدهم في جربة جنوبي تونس ، فهل هذه الاعتداءات الوحشية والمجازر التي تقع على أرض فلسطين تعد مسوغاً شرعياً للهجوم على دور العبادة الخاصة باليهود في بلادنا؟ جزاكم الله عنا

وعن أمتنا خير الجزاء .

المفتي : لجنة تحرير الفتوى بموقع «الإسلام على الإنترنت» .

بسم الله ، والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد .

فالإسلام لا يحرم الاعتداء على غير المسلمين -الذين لم يعتدوا- فحسب ، بل يحثنا على البر والإحسان والقسط إليهم ؛ ولذلك فإنه يحرم الاعتداء على دور العبادة الخاصة بهم وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء . فهذا ظلمٌ لا يرضاه الله ورسوله ، فحرية العبادة يكفلها الإسلام للجميع وصدق الله العظيم : (لا إكراه في الدين) .

وقد جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية :

ذهب الحنفية إلى أن البِيَع والكنائس القديمة في السواد والقرى لا يُتَعَرَّض لها ، ولا يهدم شيء منها ، قال الكمال بن الهمام : إن البيع والكنائس في السواد لا تهدم على الروايات كلها .

وقال المالكية : إن الكنائس القديمة تترك لأهل الذمة فيما اختطه المسلمون ، فسكنوه معهم . وذهب الشافعية إلى أن الذي يوجد في البلاد التي أحدثها المسلمون من البيع ، والكنائس ، وبيوت الناس ، وجهل أصله لا يُنقض لاحتمال أنها كانت قرية أو برية ، فاتصل بها عمران ما أحدث منا .

ويقول فضيلة الدكتور القرضاوي : لا يجوز أن تحمل تصرفات بعض المسلمين -ممن ضاق أفقهم- على الإسلام ؛ فمن المقطوع به : أن الإسلام حجة على المسلمين ، وليس المسلمون حجة على الإسلام . وكم ابتلي الإسلام بأناسٍ يُنسبون إليه ، ويُحسبون عليه ، ولكنهم يؤذونه أكثر مما يؤذيه أعداؤه الذين يكيدون له خِفية ، أو يقاتلونه جهرةً ، وقديماً قالوا : عدو عاقل خير من صديقٍ أحمق ، وقال الشاعر :

لكل داء دواء يستطب به   إلا الحماقة أعيت من يداويها

وهذا التعصب الذي نراه ونلمسه عند بعض المتدينين ، كثيراً ما تكون أسبابه غير دينية ، وإن لبس لبوس الدين ، بل قد تكون أسبابه -عند الدراسة والتعمق- أسباباً اجتماعية ، أو اقتصادية ، أو سياسية ، ولهذا تراه يظهر في بعض المناطق دون بعض ؛ لأن الظروف الاجتماعية ، بملابساتها وتعقيداتها الموروثة ، هي التي بذرت هذه البذرة وساعدت على نموها ، فمن الظلم للحقيقة أن يتهم الدين بأنه وراء هذه السلوكيات المتطرفة .

فأهل الذمة يحملون «جنسية دار الإسلام» وبتعبير آخر : هم مواطنون في الدولة الإسلامية ، فليست عبارة «أهل الذمة» عبارة ذم أو تنقيص ، بل هي عبارة توحي بوجوب الرعاية والوفاء ، تديّناً وامتثالاً لشرع الله .

فيجب المحافظة على دمائهم وأعراضهم وأموالهم ومعابدهم ، وجميع حرماتهم ، واحترام عقائدهم وشعائرهم ، والدفاع عنهم تجاه كل عدوان من الخارج وتجنب كل ما يوغر صدورهم ، أو يؤذيهم في أنفسهم وأهليهم وذراريهم .

والحقوق التي قررها الإسلام ليست مجرد حبر على ورق ، بل هي حقوق مقدسة قررتها شريعة الله ، فلا يملك أحد من الناس أن يبطلها ، وهي حقوق تحوطها وتحرسها ضمانات متعددة : ضمانة العقيدة في ضمير كل فرد مسلم ، يتعبد بامتثال أمر الله ، واجتناب نهيه ، وضمان الضمير الإسلامي العام ، الذي يتمثّل في المجتمع كله .

المصدر : Islam online

ghghgh

س : أود أن أسأل عن حكم مشاركة المرأة الفلسطينية في العمليات الاستشهادية ، وقد يحتاج قيامها بهذا الدور أن تقطع الأميال مسافرةً إلى مكان تنفيذ العملية ، وقد يترتب على قيامها بهذا الأمر كشف لعورتها . أفتونا مأجورين . . . جزاكم الله خيراً .

المفتي : الدكتور الشيخ يوسف عبد الله القرضاوي

أجمع الفقهاء على أن العدو إذا دخل داراً من ديار المسلمين ، فإن الجهاد يكون فرض عين على الجميع ، فتخرج المرأة دون إذن زوجها والولد دون إذن أبيه . وعلى هذا فمشاركة المرأة في فلسطين في العمليات الاستشهادية -بعد أن اغتصب اليهود الأرض واستباحوا المحرمات ودنسوا المقدسات- قربة من أعم القربات ، وموت المرأة في هذه العمليات شهادة في سبيل الله ولها ثواب المجاهدين -إن شاء الله- .

المصدر : Islam online

ghghgh

س : مازال الأمر مثاراً حول قتل المدنيين الإسرائيليين وتثار الشبهات أن مثل هذا الفعل لا يقبل إنسانياً ، ولا تقره الشرائع السماوية ، فما حكم العمليات الاستشهادية التي يقتل فيها المدنيون وقد يقتل فيها النساء والأطفال؟

المفتي : مجموعة من المفتين .

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد ،

الأصل أنه يحرم قتل المدنيين ، وقتل النساء والأطفال ، ولكن يستثنى من ذلك بعض الحالات :

الأولى : أن يشارك كل الأعداء في الحرب ، فتنتفي عنهم صفة المدنية .

الثانية : أن يقوم المدنيون بأعمال يساندون بها العسكريين ، فيكون ما يقومون به عملاً عسكرياً .

الثالثة : أن يتترس ويحتمي الأعداء بالمدنيين والنساء والأطفال ، ولا وصول للمجاهدين إلى العسكريين إلا من خلال قتل المدنيين .

الرابعة : أن يقتل الأعداء المدنيين من المسلمين ، فتكون المعاملة بالمثل .

الخامسة : أن يكون المدني قد ارتضى غصب الأرض ، فهو محتل ، فترفع عنه صفة المدنية .

السادسة : ألا يقصد الأطفال بالقتل لذاتهم دون ذنبٍ ارتكبوه أو جريمةٍ اقترفوها .

ومن المعلوم أن الإسرائيليين ، رجالاً ونساء ، يقومون بحرب الفلسطينيين ، فهم محاربون ، كما أنهم مغتصبون للأرض ، فاليهود في فلسطين مهاجرون من بلاد شتى ؛ فلا حق لهم في الأرض ، والإسلام يوجب تحرير أرض الإسلام من الاحتلال . وليعلم أن الجهاد ضد اليهود ليس لأنهم يهود ، ولكن لأنهم مغتصبون محاربون .

يقول فضيلة الشيخ المستشار فيصل مولوي نائب رئيس المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء :

ليس هناك حرب قائمة بيننا كمسلمين وبين كل يهودي في العالم باعتباره يهودياً . إن المعركة القائمة تنحصر بيننا كمسلمين وبين اليهود المقيمين داخل الأرض المحتلة ، التي وفدوا إليها من كل بقاع العالم ، فاستوطنوها ظلماً وعدواناً وأخرجوا منها شعبها وفتحوا الحرب علينا من أجل إتمام مشروعهم الاستيطاني الظالم .

لذلك يكون من حقنا بلا جدال أن نقاتل هؤلاء الذين اعتدوا علينا ، أما أن يوجد إنسان يهودي يعيش في أي بلد من بلاد العالم ، ولم يستجب للدعوة الصهيونية بالهجرة إلى فلسطين المحتلة ولا يتمتّع بالجنسبة الإسرائيلية ، فليس عندنا ما يوجب قتله أو مقاتلته ، خاصةً وأن مثل هذا الأمر يؤدي إلى نقضٍ عهود بيننا وبين الدولة التي يعيش فيها ويحمل جنسيتها

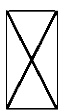
وهذه العهود التي ترعاها الأمم المتحدة ، والتي تسمح للمسلمين بالسفر إلى جميع بلاد الدنيا للقيام بواجب الدعوة ، أو للتجارة ، أو لطلب العلم ، أو لأي سبب آخر ، ونقض مثل هذه المعاهدات من أجل قتل إنسان يهودي غير إسرائيلي يؤدي إلى إلحاق ضرر كبير بالإسلام والمسلمين .

أما اليهود المقيمون داخل الأرض المحتلة والذين يحملون الجنسية الإسرائيلية ، فهم جميعاً مشتركون بالعدوان علينا . ومن حقنا أن نحاربهم جميعاً ، لكن الأعراف الدولية تحصر القتال بالعسكريين دون المدنيين .

وعندما تلتزم إسرائيل بذلك نرى من واجبنا أن نلتزم به لإنقاذ الشيوخ والأطفال والنساء من أعمال القتل ؛ وإذ لم تلتزم إسرائيل بذلك كما هو واقعها منذ نشأت ، واعتداءاتها على الأطفال والنساء والشيوخ والمدنيين لا تزال تتكرّر مرات ومرات ، وقد شاهدنا في الأحداث الأخيرة كيف يطلق اليهود الرصاص على الشباب الأعزال والأطفال بدم بارد ويمارسون القتل المباشر عن طريق توجيه رصاصهم إلى الرؤوس أو إلى الأجزاء العليا من الجسم ، وكنا قد شاهدنا قبل ذلك ما حصل في مدينة قانا اللبنانية حيث لجأ المئات إلى مبنى الأمم المتحدة حتى لا يتعرضوا للقتل ، ولم تتورّع إسرائيل عن قصف هذا المبنى وعن قتل أعداد كبيرة تزيد عن المائة من الأطفال والشيوخ والنساء .

أمام هذا الواقع نقول : إن المعاملة بالمثل مشروعة والله عز وجل يقول : ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به**﴾ ، وبالتالي فإنه يجوز لنا أن نقاتل ونقتل كل يهودي إسرائيلي حتى إذا تراجع الصهاينة عن قتل المدنيين والأطفال والنساء والشيوخ يمكننا عند ذلك أن نتراجع عن المعاملة بالمثل .

المصدر : Islam online



تسبيح الروح

رباه أيا رباه...

أمِل عينيك إلي حبيب القلب تجد دنفا قلق الوجدان

يناديك، ويطلب قربك

رباه أنا المسكين الغارق في كل شراك الوهم

غريب أرجو مجد علاك وحبك.

استلهم كل معاني الإخلاص وأسمو...

أسمو علِّي أبلغ عالمك القدسي

هناك إلهي تصفو لي ويزول الأغيار من البين

ولا يبقى إلاك وعبدك.

تغرق بل تحرق كل طموحاتي في لجة بحرك

أهتف باسمك، أرجو عشقك، أصبو والوجد يلاحقني...

ويقض سهادي أن لا أدرك وعدك، بالوصل لمن جاهد فيك وعاين سبلك.

g h g h g h

لن أعرف يوما وصل معين الحب

لأني رباه أطعت هواي، وقدمت رؤاي...

عبدت سواك سويعات أشقاني فيها البؤس.

رباه ...

إلام أناديك بـﷲيا رباهﷲ ولي أرباب شتى

أعبدها من دونك.

أطلب منها الزلفى ...

إلا أني لا أدرك ما أمّلت

مشكلتي رباه هي النسيان القاتل والغفلة

وأني دوما أغرق في المحسوس

أشكر من يعطيني كسرة خبز

وأنسى عرق الفلاح يروي أرضه

يدهشني لون الورد على خدي فاتنة غيداء

وأنسى من وَرَّد ذاك الخد وأبدع حسنه،

يفتنني قد ممشوق يتمايل كالبان ولا أذكر أنْ «كل يعلم تسبيحاً وصلاة».

محمد حسن زراقط

١

13- Islamic internationalism in the thought of Sayyed Muhammad Baqir Al-Sadr

In this article Abdulkarim Al-Najaf explains the various dimensions of internationalism. he believes that all these aspects were revealed in Sayyed Sadr's thought and in different levels one of which was promoting Islam as a solution to contemporary man ideologically , historically and politically. He has shown that Islam could be applied in all fields and that it has no national or ethnic underpinnings, although there might have certain national trends that were associated with the historic events and not the message itself.

14-The sovereignty of the people and the legitimacy of government under the rule of the jurist theory

Sheikh Kassem Al-Ibrahimi opens his article by defining the legal meaning of sovereignty, and explains the difference between the sovereignty of the people and that of the nation. He believes that the Iranian experiment represents a major milestone in the history of Islamic political thought in general and the Shiite in particular, especially since it adopted the rule of the jurist theory. He also asserts that the sovereignty of the people is observed in this system, for the people elect their representatives in the parliament which issues laws on behalf of the nation.

9-Jihad in Imam Khomeini 's thought

The writer, Khaled Tawfik, displays in this article the thoughts of Imam Khomeini regarding Jihad and the awakening of the nation. The Imam, according to the writer, started his jihad while the nation was suffering from several problems that hindered its movement towards as better future. One of the most important of these problems was the inferiority complex, which the Imam made every effort to rid the nation of. This explains why the Imam was very sensitive against bringing a foreign doctor to treat one the Shah's relatives , for he believed that this was a blow for the Iranian medicine.

10- The missing role of the Arab and Muslim media in supporting the Intifada

Dr. Rifat Sayyed Ahmad blames the Arab and Muslim media for its insufficient support of the Intifada as well as not accompanying its sacrifices, following an enthusiasm that lasted for a brief period. He believes that that the reason for this lies in the fact that most ruling regimes hate the Intifada, for it has put them in an embarrassed position before their peoples and history. They, thus, exert pressure on the means of information they own or control to force them not to give the Intifada the coverage it deserves.

11-Specialization in Islamic Jurisprudence

Sheikh Abdulamir Qabalan calls for the division of the field of jurisprudence into many sub-fields with jurists specializing in one of them. Such a division will develop and deepen the science of jurisprudence. He notes that this method has benefited other sciences , and asks why do not we make use of it in jurisprudence too? In this opinion Sheikh Qabalan's view agrees with those of several other jurists including Sheikh Abdulkarim Hairi and Martyr Mutahari.

12-The cultural scene in Iran and the Arab World

In his introduction the writer ,Samad At-Taii, analyzes the most important concerns of the Islamic mind, and finds them to be the text and the heritage. But if we go back to the text itself, we find that it calls for relying on the mind to adopt any intellectual option even if it were religion. The writer focuses on the importance of intellectual communication between the Arabs and the Iranians, since they have the same concerns. He believes that the most important barrier that hinders such a relation is the language, and that this barrier could be overcome if an adequate effort in translation is made.

decreed by the human rights charter. The writer lists a set of moral rules that Islamic jurisprudence has committed the Mujihideen to abide by, including the unlawfulness of treachery ,mutilation, burning land, aggression and the like. In conclusion, the writer believes that Islam has given- long time before the West- many more rights, and has shown that at the time of wars , the Muslims respected them.

5-The legitimacy and the limits of Martyr operations in the light of the rule of the jurist theory

Sheikh Malik Wehbi lists the juristic arguments of those who say that martyr operations are not lawful claiming that it is a kind of killing a human being, and the like. He refutes this idea maintaining that killing a human is not unlawful in all circumstances, it is only prohibited if does not serve a higher goal like defending the country or the honor.

6- Impact of Al-Hassan's peace in Al-Hussein's Jihad

Sayyed Jaafar Murtada al-Amili believes that the Imam Hussein's revolution would not have been successful were it not for Imam Hassan's peace with Muawiyah . He asserts that the articles the peace treaty contained reveals a high standard of political planning that was later to expose Muawiyah, and open the way for his brother to revolt. Were not for this peace Imam Hussein would have been considered as a dissident who wants to divide the nation.

7- Is the Jihad for the Call or Primary Jihad a religious ruling or a political decision?

Sayyed Hassan Makki believes that primary Jihad is not instituted in the framework of Islamic jurisprudence. The wars that were fought under the slogan of the Call are merely a result of the rulers' wishes to expand in certain intervals. Furthermore, there is nothing in the jurisprudence evidence that legitimizes this kind of Jihad, for Allah has ordained defensive Jihad only.

8-Martyr Jihad: A jurisprudent historic approach

Dr. Abdilhadi Al-fadli portrays many cases of Jihad martyrs in the history of Islam to prove that martyr operations is not new, but rather an act that bases it legitimacy on the Islamic jurisprudent foundations, as well as historic practice. He gives several examples including Hagr bin Odai , Maytham Al-Thamar and Imam Hussein and believes that all of them were martyrs in their Jihad .

A Summary for the Published articles in issue no. :10

1-Legitimate Jihad and its legal and moral limits

In our long and profound dialogue with Sheikh Muhammad Mahdi Asifi, His Eminence touched upon many important points that occupy the minds of Muslim intellectuals. He believes that saying that primary Jihad is illegitimate is a kind of defeatism that resulted from the impact of the orientalists' distorting views. What distinguishes Islam from other calls is the firm moral controls it has obliged the Muslim fighters to abide by. He believes that the proof that primary Jihad is lawful lies in the fact that the Imams did not talk about it, and some even participated in certain conquests.

2-The theory of non-violence and peaceful change : A dialogue with Jawdat Sai'd

We carried our questions to Mr. Jawdat Sai'd, the renown Syrian writer to conduct a direct and candid dialogue about his views regarding the process of change. He believes that the basic way of change should be peaceful to conform with the wishes of the majority. He calls for adopting the means Imam Khomeni resorted to, and believes that the Arabs have failed in following it while the Iranians have failed in exporting it to other countries. He admires most that the Iranian people used to give flowers to the soldiers.

3-The Resistance and the Intifada between the current pressures and the future strategies

In this dialogue, we had in Beirut with Dr. Hisham Sharabi, he said that all hope should be on the Resistance alone, although it could be benefited from the other means. He believes that peace could not be considered an option in view of the Israeli barbaric mentality and with American support it enjoys. He also feels that the Muslims do not know how to deal with the Western public opinion whom he believes could change, especially if we notice the European particularity and how it is different than the political atmosphere of the United States where support to Israel is almost a tradition.

4-Human rights of civilians in armed conflicts

Dr. Muhammad Salim al-Awa makes in this article a comprehensive comparison between the human rights of civilians which the various jurist schools have decreed and those

Al-Hayat

Al-tyba

Quarterly periodical specialized in islamic thought and intellectual

---

Published By: Al-Rassoul Al-Akram
high institute for islamic laws and studies

General Supervisor: Mouhammad Reza Nooreelahiam

Editor in Chief: Najaf - Ali Mirzaei

www.arrasul.com
Telfax:(961)1/450264
Tel: (961)1/450262 - 450263

Issue no. Ten, third year, Summer 2002

Correspondence

Should be sent to the
Editor - in - Chief on the following address:
P.O.Box:25/302-Beirut - Lebanon
E.mail: alhayat2@arrasul.com